Critik der Unsterblichkeitslehre in Ansehung der Sittengesetze.

Ein philosophischer Versuch,

von

Peter Gerhard Tilemann,
Conrector des Gymnasiums zu Lippstadt.

Bremen,
bei Georg Ludewig Förster.
1789.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinen

verehrungswürdigen Freunden,

Herrn

D. Philipp Ludwig Muzel,

Professor zu Frankfurt an der Oder,

Herrn

D. Anton Wilhelm Peter Möller,

Professor zu Duisburg,

und

Herrn

M. Johann Gottfried Christian Nonne,

Rector zu Lippstadt,

widmet

diese kleine Schrift,

als ein Denkmahl der Freundschaft,

der Verfasser.

Vorrede.

Drink deep or taste not — ein Motto, das neulich Herr Rehberg vor ein sehr wichtiges Buch setzte, enthält eigentlich einen Wink für die Leser, aber gewiß auch für alle Schriftsteller, und vorzüglich für diejenigen, die ihre Mitmenschen über philosophische Gegenstände belehren wollen, einen Wink, bis auf den Grund der Sache zu forschen, oder sich an die Untersuchung der Sache gar nicht zu wagen. Es ist ein Wort zu seiner Zeit, das vielleicht auch mir bei der Verfertigung dieser kleinen Schrift die Feder würde aus der Hand geschleu-

dert

dert haben, wenn diese Schrift mehr als Versuch seyn solte. Aber mehr solte sie nicht seyn. — Ich wagte mich an einen wichtigen Gegenstand, um mich selbst über denselben, so ausführlich als ich könnte, zu belehren, und alsdann das Resultat meines Nachdenkens einsichtsvollen und wahrheitsliebenden Männern vorzulegen, in der Hofnung, daß meine Sätze von ihnen geprüft werden würden. Ausser diesem Zwecke meiner eignen Belehrung, wolte ich versuchen, etwas zur mehrern Verbreitung der Kantischen Moralphilosophie beizutragen, besonders unter solchen Männern, deren Hauptbeschäftigung die Philosophie nicht ist, die aber doch die Menschen in den Gesetzen der Sittlichkeit unterrichten sollen. Ich suchte also die Kantischen Grundsätze populär zu machen, sie durch Beyspiele aufzuhellen, auch hie und da gegen gemachte Einwürfe zu retten. Darnach

streb=

strebte ich im ersten Abschnitte dieser Schrift, und ob mir meine Absicht gelungen sey — darüber wünschte ich belehrt zu werden.

So viel von meiner doppelten Absicht; — nur muß ich noch ein Wort von der Veranlassung sagen, die mich auf den Gedanken brachte, über die Unsterblichkeit der Seele zu schreiben. Diese Veranlassung bekam ich durch die im vorigen Jahre vom Stolpischen Institute in Leiden aufgegebene Preisfrage: An sunt officia, ad quae, hominem natura obligatum esse, demonstrari nequit, nisi posita animorum immortalitate? Sobald mir diese Frage bekannt wurde, dachte ich über sie nach, und ich habe sie im ersten Abschnitte zu beantworten gesucht. Um aber meiner Critik mehr Vollständigkeit zu geben, mußte ich noch die beiden folgenden Abschnitte hinzufügen, welche

nicht

nicht in den Gränzen der vorgelegten Frage liegen. Ueber den zweiten Abschnitt, worin ich (aus redlicher Ueberzeugung) von den Kantischen Grundsätzen abgewichen bin — erbitte ich mir besonders das Urtheil der Kenner. Ich bin überhaupt von allem Sektengeiste unendlich entfernt, suche gewissenhaft die Wahrheit, und verehre sie, überall wo ich sie finde.

Erster Abschnitt.

Giebt es Pflichten, die, ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seelen, nicht bewiesen werden können?

Wichtigkeit dieser Aufgabe.

Nur einiges Nachdenken über die vorgelegte Frage, lehrt uns die Wichtigkeit derselben, weil diese Aufgabe es nothwendig macht, zu untersuchen: worauf beruhet unsere moralische Erkenntniß? welches ist der Grund, warum wir etwas für Recht oder Unrecht halten? und worin ist der Grund aller menschlichen Verpflichtung zu suchen? Die Beantwortung der aufgeworfenen Frage macht es also nothwendig, unser ganzes practisches Vernunftvermögen durch zu critisiren, um irgendwo einen sichern Punct zu finden, an den wir die Sittenlehre knüpfen können. Schon deswegen ist also die Aufgabe wichtig, sie ist es aber auch wegen ihrer Folgen. Giebt

es

es Pflichten, von deren Wahrheit, Gewißheit und Nothwendigkeit der Unsterblichkeitsläugner nicht überzeugt werden kann — so folgt daraus von selbst die unbeschreibliche Armuth und Leere der Moral; man sieht ein, daß die Sittenlehre genöthigt sey, zur Religion ihre Zuflucht zu nehmen, um ihre Gesetze allgemein gültig zu machen, und jeden Menschen von der Richtigkeit ihrer Gebote zu überzeugen. Ist aber keine Pflicht im ganzen Reiche der Moralität gedenkbar, wovon nicht jeder Mensch überzeugt werden könne, wenn er auch keinen Gott und keine Unsterblichkeit glaubt — so ist auch dieses von der grössesten Wichtigkeit. Denn alsdann dürfen keine schaale Atheisten mehr auftreten, und sich von der Verbindlichkeit zur Tugend unter dem Vorwande losmachen, daß sich das Gebiet der Moral nur über die Gottesverehrer erstrecke. Um aber hier gleich dem Einwurfe zuvor zu kommen: daß die Religion alsdann unnütz würde, und daß alle die Völker, die sich Jahrtausende mit ihr beschäftigten, wegen verlohrner Zeit und Mühe zu bedauren wären — so bemerke ich hier vorläufig zweierlei. Der Denker, der einer Wahrheit nachforscht, bekümmert sich nicht darum, und darf sich nicht darum bekümmern: ob durch seine Untersuchungen andere Wahrheiten aus ihrem alten Besitze verdrängt werden, sondern, ob der Weg,

den

den er betreten hat, der richtige, und ob das, was er auf diesem Wege findet, Wahrheit, und nicht eitles Phantom sei. Zweitens dient auf jenen Einwurf zur Antwort: wenn man auch beweisen könnte, die Moral bedürfe der Hülfe der Religion in Entwickelung der menschlichen Pflichten nicht, und sie könne aus eigner Kraft die Richtigkeit aller ihrer Gesetze für alle Menschen beweisen — so würde dadurch noch nicht die göttliche Würde der Religion und ihre Brauchbarkeit für den sittlichen Menschen aufhören. Es ist hier der Ort nicht, dies zu entwicklen, ich will daher nur das anführen, was einer der vortreflichsten teutschen Philosophen, der zugleich ein Freund und Verehrer der Religion ist, Herr Garve, sagt: „Der Glaube an Gott schafft nicht „die Idee der Tugend, aber er fixirt sie. „Die Lehre von der Unsterblichkeit ändert „in unsern Pflichten und in den Gesetzen „der Moral eben so wenig, als der Glaube „an Gott, aber es ist dennoch eben so „nothwendig, den Menschen die Aussicht „auf eine ewige Dauer, als die auf ein „höchstes Wesen zu eröfnen.„ *)

Wo-

*) S. über Ciceros Bücher von den Pflichten. Anmerkungen zum zweyten Buche, Seite 28 und 56.

Wodurch allein wird die Auflösung der vorgelegten Aufgabe möglich?

Bei allen philosophischen Untersuchungen, wenn sie diesen Namen mit Recht verdienen, und nicht wankend seyn sollen, ist es durchaus nothwendig, ein festes unerschütterliches Principium zu haben, von welchem man ausgeht, nicht nur einen Leitfaden, sondern gleichsam einen Probierstein, woran man das Metall aller folgenden Behauptungen prüfen kann. Ein solches Principium zu finden, muß also auch hier das erste Bemühen seyn, und was wird dies für ein anderes Principium seyn können, als das **Princip der Moral selbst**? Es soll untersucht werden: ist die Verbindlichkeit aller Sittengesetze auch für den Unsterblichkeitsläugner erweislich? Daher ist wohl nichts natürlicher, als zuerst zu fragen: woher leiten wir denn die Gesetze der Moral und die menschlichen Pflichten, und welches ist der Grund, worauf alle Verbindlichkeit beruht? Haben wir das wahre Principium gefunden, so wird es nun leicht seyn zu sehen, ob dieses Princip auch den Unsterblichkeitsläugner angeht, und ob es auch für ihn Bestimmungsgrund seines Willens seyn muß. Würde man einen falschen Bestim-

stimmungsgrund in der Moral angeben, so könnte vielleicht die Verbindlichkeit zu dieser oder jener Handlung dem Atheisten nicht bewiesen werden, aber demohngeachtet könnte doch die Verbindlichkeit für ihn da seyn, und man könnte sie auch vielleicht beweisen, wenn man nur ein besseres Principium der Moral aufstellte. Auf der andern Seite wäre es möglich, daß aus einem falschen Principio alle Pflichten, auch für den Unsterblichkeitsläugner, herflössen; aber dieses Princip wäre falsch, so wäre die daraus hergeleitete Verpflichtung nur ein eitles und leeres Hirngespinnst, das keine Konsistenz hätte. Wenn man z. B. mit Hobbes die bürgerliche Gesetzgebung oder den Willen des Regenten für den Grund aller Sittlichkeit hält, so folgt hieraus, daß auch derjenige, der an keine Unsterblichkeit glaubt, zur Aufopferung fürs Vaterland verbunden ist, weil diese Aufopferung ihm vom Regenten befohlen wird. Ist aber der Wille des Regenten nicht der wahre moralische Bestimmungsgrund, so folgt aus ihm auch keine Verpflichtung, den Tod fürs Vaterland zu leiden. Daraus ist nun völlig und unwidersprechlich klar, daß es hiebei auf die Festsetzung des ächten und allein wahren obersten Grundsatzes der Moral ankömmt. Daher wird es nöthig seyn, die vornehmsten bisherigen Principia der Sittlichkeit durch

zu critisiren, um zu sehen, welches das einzige wahre ist. Ich werde hiebei einen Mann zum Führer nehmen, über dessen Philosophie jetzt so viel geredet und geschrieben wird, die aber meinem Geiste und Herzen schon oft die heilsamste Nahrung verschafft hat, wofür ich ihm ewig dankbar bleiben werde, und der, nach meiner Meinung, den einzig richtigen Weg in der Moral, durch alle bisherigen Labyrinthe hindurch, gezeigt hat. Ich meine den würdigen Kant, dessen Fackel mir stets in dieser ganzen Untersuchung vorleuchten wird, und dessen Grundlegung zur Methaphysik der Sitten und Critik der practischen Vernunft ich daher werde oft anführen müssen.

Materiale Bestimmungsgründe des Willens.

Ein materialer Bestimmungsgrund des Willens findet alsdann statt, wenn ein gewisses Object oder eine Materie die würkende Ursache ist, warum wir etwas wollen. Wer z. B. in seiner Jugend zum Fleisse und zur Ausbildung seiner Kräfte aufgefordert wird, und diesem Gesetze Gehör giebt, entweder aus

Furcht vor der Strafe, oder aus Liebe zu seinen Eltern und Lehrern, um sich bei denselben beliebt zu machen, oder durch erlangte Geschicklichkeit sich einst ein reichliches Auskommen zu erwerben — der wird in Ansehung seines Willens durch einen materialen Bestimmungsgrund geleitet, eine Materie wird bei dem Principio, wornach er handelt, **vorausgesetzt.** Ein solcher Mensch will etwas, darum, **weil er etwas anderes will.** Er will z. B. Fleiß, darum, weil er Ehre oder Vermögen will. Oder er will etwas nicht, weil er etwas anderes verabscheut, es nicht will. Er will z. B. nicht lügen, darum, weil er die Schande, oder den Verlust seines Credits und guten Namens nicht will. Solche Principien, wobei ein Object, als Bestimmungsgrund, vorausgesetzt wird, sind insgesammt **empirisch**, oder aus der Erfahrung geschöpft. Denn ein Gegenstand, der meinen Willen bestimmen soll, muß entweder Lust oder Unlust hervorbringen, welche Lust oder Unlust die Triebfeder meines Willens wird. Ob nun ein Gegenstand von der Art sey, daß er mit Lust oder Unlust mich erfülle, das kann nicht a priori, sondern blos aus der Erfahrung erkannt werden. Sind aber Principien, die etwas Materiales, als Bestimmungsgrund, voraussetzen, empirisch, so können sie keine **practischen Gesetze** werden. Denn unter practischen Gesetzen versteht man solche, die

für

für den Willen jedes vernünftigen Wesens gehören. Materiale Bestimmungsgründe aber beziehen sich ja nur auf die Empfänglichkeit eines einzelnen Subjects zur Lust und Unlust; soll also daran das practische Gesetz gebunden seyn, so hat es keine innere Nothwendigkeit, sondern ist nur dann Gesetz, wenn eine gewisse Begierde bei dem Subjecte statt findet; wäre diese Begierde nicht, so würde das Gesetz aufhören, welches schlechterdings die Natur eines practischen Gesetzes, das allgemein gültig seyn muß, *) aufhebt.

Da nun das ganze Genus der materialen Bestimmungsgründe nicht taugt, so läßt sich auch von den einzelnen darunter enthaltenen Species nicht viel erwarten. Doch sind diese von ungleichem Werthe, und unter sich unterschieden. Sie verdienen daher, so wie die Moralsysteme, die auf sie gebaut sind, eine nähere Prüfung.

I.

Der Wille des bürgerlichen Staats, als practischer materialer Bestimmungsgrund des Willens.

Nach Hobbes.

Jeder sieht leicht ein, daß dieses Principium gar nichts taugt, und daß es daher unnütz

*) S. Kants Critik der practischen Vernunft, Seite 38 und 39.

nüz seyn würde, sich lange dabei zu verweilen. Die ganze Moral und alle Pflichten des Menschen von der Gesetzgebung eines irdischen Regenten, der vielleicht ein gekrönter Dummkopf ist, abhängig zu machen, und zu behaupten, daß vor Entstehung der bürgerlichen Verfassung gar keine moralischen Gesetze gedenkbar wären — heißt eben so viel, als behaupten, ein Satz sey wahr, weil Wolf und Leibniz ihn für wahr hielten, und der Uranus habe nicht eher angefangen als Planet sich um die Sonne zu wälzen, als bis Herschel es uns gesagt habe. Etwas wird offenbar nicht dadurch moralisch recht, weil ein Fürst es gebietet, sondern weil es recht ist, so muß es der Fürst gebieten. Der Staat schafft keine moralischen Gesetze, sondern giebt ihnen nur bürgerliche Sanction. Denn sonst würden moralische Gesetze gar keine Nothwendigkeit haben, sie würden nicht einmahl für alle Menschen, sondern nur für dieses oder jenes Land gehören, mit jeder Veränderung in der Regierungsform würden wir neue oder veränderte Moralpflichten und Sittengesetze bekommen, und überhaupt hinge die ganze Bestimmung von dem, was recht und unrecht sey, von der Laune der gesetzgebenden Macht ab. So war es zum z. B. in Sparta erlaubt zu stehlen, wenn man es nur mit List thun konnte, und viele asiatische Despoten machten ihre Willkühr zu Gesetzen für Tausende.

Dies alles widerspricht der Natur eines absoluten, für alle vernünftige Wesen nothwendig bestimmten Gebots, welches weder aufgehoben, noch verändert, noch ins Gegentheil verwandelt, nicht erst erfunden, sondern nur bekannt gemacht werden kann.

Eben so wenig darf auch der Wille des Regenten und die bürgerliche Verfassung der Bestimmungsgrund oder die Absicht seyn, warum ich ein **würklich practisches in sich nothwendiges Gesetz** ausübe. Denn auf diese Art ist die vom Staate festgesetzte Belohnung oder Strafe mein Bestimmungsgrund; ich handle also aus Eigenliebe, wodurch alle Tugend aufgehoben wird, wie in der Folge näher gezeigt werden soll. Ein jeder fühlt es, daß es keine Tugend sey, nicht zu stehlen und zu morden, weil der Staat auf solche Verbrechen Todesstrafe gesetzt hat, so daß es sich nicht der Mühe verlohnt, hierüber noch ein Wort zu verliehren.

II.

Der Wille Gottes als practischer materialer Bestimmungsgrund des Willens. Nach Puffendorf und der theologischen Moral.

Die Moralgesetze aus dem Willen Gottes herzuleiten, ist schon sicherer, als sie

aus

aus dem Willen des bürgerlichen Regenten entspringen zu lassen, weil Gott nichts anders wollen kann, als was in sich und nothwendig recht und gut ist, welches man bei der politischen Gesetzgebung nicht voraussetzen kann. Allein dem ohngeachtet steigen gegen diese Art zu verfahren manche Zweifel auf. Um davon zu schweigen, daß es zur Schwärmerey verführen kann, indem z. B. jener pommersche Landmann, wovon uns Herr Meißner in seinen Skizzen erzählt hat, sich einbildete, Gott habe ihm befohlen, seine Kinder zu ermorden, und dies vermeinte Gebot auch würklich befolgte — so zeigen sich hier noch grössere Schwierigkeiten. Denn die Idee von dem, was recht, vollkommen und moralisch gut ist, geht nothwendig vor der Idee von einem allervollkommensten Wesen voraus. Gott ist die höchste Volkommenheit in Substanz, er ist gleichsam die personificirte Weisheit und Güte oder Volkommenheit. Ich kann mir also nicht eher einen Gott denken, als bis ich weiß was gut und volkommen ist. Diese Begriffe werden alsdann auf ein Wesen ausser uns, im höchsten Grade, übergetragen, welches schon Herr Garve gegen den Engländer Payley gezeigt hat *). Da

B 2 nun

*) S. Payleys Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und Zusätzen von Garve. 2 Bände. Leipzig 1787.

nun aber die Idee vom moralisch Guten vor dem Glauben an Gott vorhergeht, so wird dadurch nicht etwas recht und gut, weil es Gott will, sondern Gott will es, weil es recht und gut ist. Dies bringt die Natur des höchsten Wesens durchaus mit sich. Ist man schon vom Daseyn eines Gottes überzeugt, und redet man zu solchen, die eben diese Ueberzeugung haben, so, glaube ich, kann man, besonders im populären Vortrage, die Sittengesetze allerdings auf den Willen Gottes stützen, wenn man nur allen Mißverstand zu verhüten sucht, so daß man die innere Würde und heilige Nothwendigkeit der Gesetze zeigt, und den Willen Gottes als einen höchst volkommnen und weisen Willen vorstellt, der nichts will, als was an sich gut und recht ist. Aber der Philosoph, der erst die Principien der Moral aufsuchen soll, darf nicht so verfahren, weil er sonst ganz verkehrt schliessen würde.

Wenn man aber auch den Willen Gottes als Quelle der Moralgesetze annehmen wolte, so darf doch dieser Wille nicht der **Bestimmungsgrund** unseres Willens seyn, in sofern nemlich, daß man sich durch göttliche Strafen vom Bösen abschrecken, und durch die von Gott erwartete Belohnung oder Glückseligkeit zum Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze bestimmen liesse. Denn dadurch sich bestimmen zu lassen ist Eigennutz, und man mag die-

diesen sich auch noch so fein denken als man will, es wird nie Tugend daraus, sondern ist und bleibt ein eigennütziges Bemühen, unsere Neigungen zu befriedigen, welche der wahren Tugend geradezu widerstreitet. Dies wird aus dem Folgenden noch mehr erhellen.

III.

Selbstliebe, oder Verlangen nach Glückseligkeit, als practischer materialer Bestimmungsgrund des Willens. Nach Epicur und seinen Nachfolgern.

Nach dem Systeme der epicuräischen Schule war Klugheit und Sittlichkeit einerlei, indem der Grundsatz dieser Schule war: die Tugend deswegen auszuüben, um dadurch glücklich zu werden, Vergnügen zu suchen, und um diese zu finden, tugendhaft zu seyn. Bei ihnen war also die erwartete Glückseligkeit der Bestimmungsgrund oder die Triebfeder ihres Willens. Fast alle neuere Philosophen, auch die besten unter ihnen, haben dies System angenommen, und halten deswegen Sittlichkeit und Streben nach Glückseligkeit, Moral und Glückseligkeitslehre für einerlei. Dies ist unstreitig eine anmuthige, einladende Philosophie, die den Neigungen des Menschen

sehr angemessen ist, indem sie ihnen schmeichelt — ob sie aber wahr und ächt, ächtes bewährtes Gold, oder nur Flittergold sey, das ist eine andere Frage. Der gesunde, schlichte Menschenverstand urtheilt wenigstens nicht so, wie diese Philosophie, er weiß gar zu gut, daß zwischen angenehm und rechtmäßig, zwischen dem, was unsere Neigungen befriediget, und was das Gesetz fordert, zwischen Vergnügen und Pflicht ein grosser Unterschied sey. Herr Kant drückt sich darüber sehr stark aus: „Der Widerstreit, sagt er, ist „hier nicht blos logisch, sondern practisch, und „würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die „Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so „aber kann sie sich nur noch in den Kopf verwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene „himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.„ *). Die Schulen der epicuräischen Philosophen lehren nicht Pflicht, sondern schreiben blos Handlungen vor, die wegen eines gewissen Interesse nothwendig werden, die also für denjenigen aufhören nothwendig zu seyn, der sich über dies Interesse wegsetzt. Ist z. B. der Fleiß Pflicht, weil er-

*) S. Critik der practischen Vernunft, Seite 62.

erweiterte Kenntniß Ehre, Vergnügen, Unterhalt u. s. w. schafft, und soll man deswegen fleißig seyn, so hört diese Pflicht sogleich für jeden auf, der alle guten Folgen des Fleisses nicht verlangt, sondern sich blos nach Gemächlichkeit und nach dem Lehrstuhle sehnt. Welche Verwirrungen entstehen hieraus in der Moral, und wie sehr würde allerdings die Sittlichkeit darunter leiden, wenn der gesunde Menschenverstand nicht durchdränge, und die Spinnegewebe der epicuräischen Philosophie zerstörte! Der gesunde Menschenverstand urtheilt, daß, wenn es auf Pflicht ankömmt, gar nicht mehr von unsern Neigungen die Rede sey, daß diese aufgeopfert werden müssen, daß unsere eigene Glückseligkeit ganz vergessen werden muß, wenn wir dem Gesetze ein Genüge leisten wollen. Was Pflicht sey, ist leicht einzusehen, aber was uns glücklich macht, ist schwerer zu erkennen; und wenn daher dasjenige, was wir thun oder lassen sollen, nach dem Maaßstabe unserer eigenen Glückseligkeit abgemessen werden soll: so wird der Mensch oft wegen seines Verhaltens ungewiß seyn. Ich soll z. B. nicht stehlen, aber ich kann durch das, was ich stehle, mich aus einer Schuld retten, deren Nichtbezahlung mich auf Zeit Lebens ins Gefängniß bringen würde; ferner werde ich den Diebstahl volkommen verbergen können; derjenige, den ich beraube, ist

ein reicher Mann, der das Geld ohnedem leichtsinniger Weise verschwendet, er wird gar nicht bemerken, daß er bestohlen worden ist, ich aber entgehe dadurch dem Schuldthurme, und kann nun noch länger in meinem Amte und Stande meinen Mitbürgern dienen. Soll nun das Principium eigener Glückseligkeit der Bestimmungsgrund meiner Handlungen seyn, so muß ich stehlen, ich handle recht, wenn ich einen Diebstahl begehe, und wenn mir mein Gewissen darüber Vorwürfe macht, so ist das eine leere Grille, denn ich habe ja dem Grundsatze der eigenen Glückseligkeit — welcher Grundsatz das Princip aller Moralität seyn soll — ein Genüge geleistet. Oder, wenn ich im Gedränge, in schrecklicher Verlegenheit bin, woraus ich mich durch eine Lüge herausreissen kann, und noch dazu der Fall von der Art ist, daß diese Lüge Niemanden schadet, so fließt aus dem Principio der Glückseligkeit, daß ich lügen muß. Der gemeine Menschenverstand urtheilt aber in beiden Fällen ganz anders, er sieht sich genöthigt, den Diebstahl und die Lüge für unrecht zu erkennen, weil er den Trieb nach Glückseligkeit und die Pflicht unterscheidet. Wolte man etwa sagen: ich hätte weder durch den angeführten Diebstahl noch durch die Lüge den Grundsatz der Glückseligkeit zur Richtschnur gewählt, weil ich durch jenes Verbrechen diebischer, und durch dieses

lü-

lügenhafter geworden wäre, und folglich meine Empfänglichkeit zum Glücke gestört hätte — so ist das lauter Sophisterey, denn ich habe offenbar durch mein Betragen meine Fertigkeit, für meine Glückseligkeit oder für meinen Zustand zu sorgen, vermehrt, ich bin also in meiner moralischen Kraft gewachsen, vorausgesetzt, daß Verlangen nach Glückseligkeit der Bestimmungsgrund unseres Willens seyn soll. Wenigstens sieht man hieraus so viel, daß bei diesem Princip lauter Schlupfwinkel übrig bleiben, daß jeder nach seinen besondern Begierden, nach dem, was er zur Glückseligkeit rechnet, und worin er dieselbe setzt, seine Pflichten modificiren wird. Solte er nun auch darin irren, und nach einer falschen Glückseligkeit trachten, so ist es doch schon schlimm, daß man der Pflicht eine so wächserne Nase giebt, die jeder drehen kann wie er will, und eine moralische Regel aufstellt, die so unrichtig verstanden werden kann. Die Aussprüche des Gesetzes müssen so deutlich seyn, auch für den gemeinsten Verstand, daß der eine sie gerade so versteht wie der andere, und daß kein Sophisma möglich ist. Dies wird man beim Princip der Glückseligkeit in Ewigkeit nicht erreichen; und wenn man auch in allen philosophischen Lehrbüchern mit mathematischer Evidenz bewiese, was eigentlich den Menschen glücklich macht, so würde man doch schlechter-

terdings nicht alle Menschen von den bewiesenen Sätzen überzeugen können, sie nicht überzeugen können, daß dieses und jenes allein Glückseligkeit sey. Jeder wird nach seinen Privatneigungen, Begierden und Trieben eine Ausnahme davon machen — und wehe! alsdann der armen Pflicht, wenn sie daran gebunden seyn soll. Deswegen ist es etwas Unschätzbares, daß die Stimme der Pflicht so deutlich ist, und sich von der Stimme des epicuräischen Systems nicht überschreien läßt, daß sie nicht nach Privatglückseligkeit fragt, sondern sie hinwegschleudert, wo sie ihn entgegensteht. Es giebt Moralisten, die den erhabenen Namen Pflicht ganz ausrotten wollen, und sagen: ich kenne keine Pflicht, mir ist alles, was ich thue, Freude, und ich bekümmere mich nur um Freude. Ist es einmahl so weit mit unserer Moral gekommen, so ist ihre Sprache freilich ein schöner Klingklang für die Ohren des sinnlichen Menschen; aber was würde die Folge davon seyn, wenn man sich nach einer solchen Moral richtete? Mag auch immer der Moralist reelle Freuden verstanden, und diese deutlich beschrieben haben, so wird sich doch jeder selbst ein System von Freude und Glück seinen Neigungen gemäß bilden, er wird alle Einwürfe mit dem ganz richtigen Argumente abweisen, daß er am besten wissen müsse, was ihm Freude mache, daß die Empfindung

eines

eines andern nicht das Richtmaaß seiner Empfindung seyn könne, der eine finde Vergnügen in mathematischen Auflösungen und im Nächtelangen Nachgrübeln, da dem andern dies eine Quaal sey; dem einen sey es Vergnügen, seinem Feinde zu vergeben, der andere aber finde, wie ein beleidigter Araber, in Rache und im Blute des Feindes den Gipfel aller gedenkbaren Freude. Man trete auf, und widerlege, wenn man kann, nur hüte man sich hier, von edlern und unedlern Vergnügungen zu sprechen: denn so richtig auch das philosophische Raisonnement hierüber seyn mag, so wird dies doch unwürksam seyn, denn jeder wird seinem eigenen Gefühl folgen, und nicht dem Gefühle eines andern, so bald es allgemein wird, die Pflicht zu vergessen, und statt der Pflicht blos nach Freude zu fragen. Endlich setze ich noch dieses hinzu: wenn man Sittlichkeit und Verlangen nach Glückseligkeit für einerlei hält, so hebt man den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auf, und indem man die Bewegursachen zur Tugend mit den Bewegursachen zum Laster in eine Classe stellt, so lehrt man nur, wie Herr Kant sagt, den Calcul besser ziehen, und macht den Menschen nur auf seinen Vortheil abgewitzt *) — ein Ausdruck, der volkommen wahr

*) S. Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, Seite 90 und 91 nach der zweiten Auflage.

wahr und richtig ist, ob er gleich von einem Göttinger Recensenten so übel aufgenommen wurde. Es verdient dies noch eine kurze Entwickelung.

Das Laster verspricht dem Menschen eben so wohl Vortheile und Freuden als die Tugend, und oft ist es schwer zu entscheiden, auf welcher Seite das **mehr** oder **weniger** sey. Ich kann hier kein besseres Beispiel anführen, als dasjenige, was Herr Kant in der Methodenlehre der reinen practischen Vernunft *) zum Beweise eines andern Satzes und etwas anders anführt. Man denke sich einen Mann, den man bewegen will, den Verläumdern einer unschuldigen, übrigens **nichts vermögenden** Person (wie etwa Anna von Bolen auf die Anklage Heinrichs VIII. von England,) beizutreten. Man bietet ihm Gewinne, er schlägt sie aus. Nun fängt man es mit Androhung des Verlustes an. Es sind unter diesen Verläumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihm (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verluste der Freiheit, ja des Lebens, bedroht. Um ihn aber, damit das Maaß des Leidens voll sey, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich füh-

*) Seite 277 und 278.

fühlen kann, so wollen wir annehmen: daß seine mit äusserster Noth und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um **Nachgiebigkeit anfleht**, und daß er nicht von festen, unempfindlichen Organen sey, sondern Gefühl für eigene und fremde Noth habe. Hier sind doch offenbar die Anwendungen zu einer unmoralischen Handlung so groß und vielfach, daß tausend Menschen, **auch nicht ganz unmoralisch gesinnte**, unterliegen, die meisten wenigstens wanken würden. Denn wenn es blos auf Glückseligkeit ankommt, so reizt auf der Seite der Pflicht nichts, als das Vergnügen, das aus einem unverletzten Gewissen entspringt. Nun ist freilich allerdings wahr, daß dieses Vergnügen grösser ist als alle noch so hervorstechende Vortheile des Lasters, wobei man sich immer vorwerfen muß, daß man ein Schurke sey. Aber wenn dies Vergnügen es eigentlich ist, was das Recht zum Recht, und die Pflicht zur Pflicht macht, und wenn also die Tugend **blos wegen ihrer Folgen**, und **nicht als Tugend**, nicht **ihrer Natur nach**, gut ist: so ist ja der specifische Unterschied zwischen Tugend und Laster aufgehoben, und man lehrt nur die Menschen nach dem comparativ Bessern oder Angenehmern, nicht nach dem **absolut Guten** zu streben, man lehrt sie den Calcul mit mehrerer Klugheit ziehen, und macht sie auf ihren Vortheil abgewitzt.

wiẓt. So sieht man denn hieraus aus dem oben entwickelten Grunde: daß die Vorstellungen der Menschen von Glückseligkeit gar zu verschieden sind, daß es fast unmöglich ist, sie wegen des Widerstreits ihrer Neigungen in diesem Stücke zu vereinigen, und daß die Pflicht eine Beute der alles verschlingenden Begierden werden würde — hieraus, sage ich, sieht man deutlich, daß der Trieb nach Glückseligkeit, oder die Selbstliebe, nicht die Quelle seyn kann, woraus wir die menschlichen Pflichten herleiten dürfen. Wir dürfen nicht sagen: Mensch, du hast keine andere Pflicht, als dich selbst glücklich zu machen! wenn wir nicht den tollesten Ausschweifungen freien Zügel geben wollen.

Gesetzt aber, daß es auch wahr wäre: die Tugend sey nur Tugend wegen ihrer Folgen, das Principium der Glückseligkeit sey gar keinem Mißbrauche ausgesetzt, die Menschen wären alle so weise, daß sie alle nach **wahrer** Glückseligkeit trachteten, und diese nur in der Ausübung desjenigen, was wahrhaftig Pflicht ist, suchten — so darf doch nicht diese eigene Glückseligkeit der **Bestimmungsgrund** unseres Willens seyn, wenn unsere Handlungen Moralität haben sollen; wir dürfen nicht **deswegen** tugendhaft seyn, um glücklich dadurch zu werden. Hierüber entscheidet der gemeine Menschenverstand, schon der Verstand der Kinder, die nur

nur einigermassen Begriffe haben, genugsam. Wenn man z. B. einem gemeinen Manne, von richtiger Urtheilskraft, folgende Geschichte erzählt, so wird man gleich sehen, worauf es in practischer Beurtheilung ankömmt. Der römische Feldherr Fabricius stand gegen den mächtigen und tapfern Feind des römischen Volks, gegen den König Pyrrhus, im Lager. Ein Ueberläufer kam aus dem Lager des Pyrrhus ins Lager des Fabricius, und that demselben den Vorschlag: wenn Fabricius ihm eine Belohnung geben wolte, so wolte er ins Lager des Pyrrhus zurückgehen, und denselben mit Gift umbringen. Wäre dieses geschehen, so würde der römische Staat auf einmahl einen mächtigen Feind, der den Römern den Untergang drohete, losgeworden seyn. Allein was that Fabricius? Er verwarf nicht nur den Vorschlag des Ueberläufers, sondern ließ auch denselben, als einen treulosen Schurken, ins Lager des Pyrrhus zurückbringen. Pyrrhus fühlte das Grosse in der That des edlen Römers, und rief, nach der Erzählung des Eutropius, aus: Ille est Fabricius, qui difficilius ab honestate, quam sol a cursu suo averti potest. *) Selbst der römische Senat billigte eine That, die dem römischen Volke so schädlich war, und jeder vernünftige Mensch wird den Fabricius für einen recht-

schaf-

*) Lib. 2. cap. 14.

schaffenen Mann halten. Wenn man nun aber zeigen könnte, daß Fabricius blos deswegen so verfuhr, um dem Pyrrhus ein Blendwerk vorzumachen, um denselben dadurch zu rühren und zu betäuben, und ihn so auf Friedensgedanken zu bringen — so würden in der ganzen so hoch gepriesenen That des Fabricius nichts als Kniffe eines ränkevollen Staatsmanns, zwar Klugheit, aber doch nur Eigennuß, zu suchen seyn, und der Eindruck, den die obige Erzählung auf das Gemüth des Zuhörers gemacht hätte, würde sogleich verschwinden. Hieraus ist deutlich, daß eine Handlung, die äusserlich noch so schön und herrlich erscheint, allen Werth in den Augen des Zuschauers verliehrt, so bald sie auf Selbstliebe, auf Eigennuß, und auf Begierde nach Privatglückseligkeit gegründet ist. Der Eigennuß mag noch so fein seyn, sich noch so künstlich verstecken — er hebt doch alle wahre Tugend auf, so daß also das Princip der Glückseligkeit nicht der Bestimmungsgrund unseres Willens seyn darf, wenn Sittlichkeit statt finden soll. Zwischen Sittlichkeit und Klugheit ist ein gar grosser Unterschied, indem durch die lezte gewöhnlich die erste zerstört wird. Ich soll z. B. meinem Feinde verzeihen, das heißt, mich an ihm nicht rächen, und diejenigen Pflichten gegen ihn beobachten, die ich ihm als einem Menschen schuldig bin. Thue ich dieses aus der

Ab-

Absicht, um meinen Feind mir zum Freunde zu machen, und ihn abzuhalten, daß er mir keinen Schaden zufüge — so handle ich allerdings klug, aber nicht im mindesten tugendhaft, denn meine Handlung entspringt blos aus einem sinnlichen Interesse. Wenn also dies Interesse bei mir nicht statt findet, wenn ich mir aus der Freundschaft dessen, der jezt mein Feind ist, nichts mache, und wenn er ein unbedeutender Mensch ist, von dem ich nichts zu fürchten habe, so werde ich mich nicht willfährig und versöhnlich gegen ihn beweisen, in dem Falle, daß ich mich durch Selbstliebe und durch das Princip der Glückseligkeit bestimmen lasse. Wer folglich dies Princip zum Bestimmungsgrund seines Willens macht, der sagt es, wie Herr Kant sich ausdrückt, „der Tugend ins Gesicht, „daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der „Vortheil sey, der uns an sie knüpfe„ *). „Nach dem Gefühle jedes unverdorbenen Menschen, und nach dem Urtheile des gesunden Menschenverstandes, steigt der Werth einer Handlung, so wie die Aufopferungen, die die Tugend fordert, grösser werden; die Handlung des Menschen gewinnt an Würde, wenn sie viel kostet, nicht wenn sie viel einbringt. Was ist es, was in der Tugend Jesu Christi jeden unparteiischen Zuschauer zur Bewunderung hinreißt? Gewiß nichts anders, als die Aufopferung der

*) S. Grundlegung zur M. d. S. Seite 91.

Ruhe und der Bequemlichkeit, die Uebernehmung so vieler Beschwerden und Mühseligkeiten, das willige Tragen alles Hohns, aller Verfolgung und Kränkung, und endlich die freiwillige, blutige und schmerzhafte Aufopferung seines eigenen Lebens, um das Gesetz der erhabensten Menschenliebe zu erfüllen. Das ists, was Bewunderung und Achtung erregt — ein Beweis, daß unser unverdorbenes Gefühl schlechterdings dem epicuräischen Systeme widerspricht, und nur uneigennützige Tugend für wahre Tugend erkennen kann. Die Tugend verschafft zwar dem vernünftigen Wesen ein Analogon von Glückseligkeit, nemlich die Selbstzufriedenheit, und erst in der Folge wird gezeigt werden können, was dieselbe eigentlich sey, und worin sie bestehe. Diese Selbstzufriedenheit ist in der That nichts Geringes, daß, wie Herr Kant mit Recht sagt, „schon um dieser willen „allein die klügste Wahl eines vernünftigen „und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epicuräers, sich für das sittliche „Wohlverhalten erklären würde, und es kann „auch rathsam seyn, diese aus der Tugend „entspringende Aussicht auf einen fröligen „Genuß des Lebens, fleißig darzustellen, „aber blos aus der Ursache, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite „vorspiegelt, das Gegengewicht zu halten, „nicht, um hierin die eigentliche bewe-

„gende

*) S. Grundlegung zur M. d. S. Seite 91.

„gende Kraft, auch nicht dem minde„sten Theile nach, zu setzen„ *). Die Tugend um des erwarteten Vortheils willen ausüben, heißt kaufmännisch verfahren, in der Absicht, um einen guten Handel zu treffen. Man muß nemlich sehr wohl **Legalität** und **Moralität**, den **Buchstaben** und **Geist** des Gesetzes, unterscheiden. **Legal** ist eine Handlung, wenn sie blos dem Gesetze gemäß ist, ohne daß es darauf ankömmt, aus welchen Triebfedern sie entsprungen ist. Wer also z. B. eine menschenfreundliche That blos aus Großpralerey, aus verächtlichem niedrigem Pharisäismus verrichtet, dessen Handlung hat Legalität, sie stimmt blos mit dem Buchstaben des Gesetzes überein, aber die Handlung hat nicht einen Funken von moralischen Werth. Worin dieser moralische Werth bestehe, wird erst im Folgenden gezeigt werden können, hier ist es genug, einzusehen, daß die Selbstliebe oder das Princip der Glückseligkeit, als Bestimmungsgrund des Willens, den Handlungen nichts als Legalität giebt, und den moralischen Werth unmöglich macht.

Vielleicht bin ich hier zu weitläuftig gewesen, aber es ist deswegen geschehen, um zu zeigen, daß alle moralische Bestimmungsgründe des Willens nichts taugen, indem sie sich alle in der Selbstliebe und in den

 mensch-

*) S. Critik der practischen Vernunft, Seite 158.

menschlichen Neigungen, die kein Richtmaaß für die Moral seyn können, auflösen. Ich will zum Beschlusse nur noch eine Stelle aus einem alten Schriftsteller, aus den Briefen des edlen und hellsehenden Plinius, anführen. Auch er urtheilt, daß die Begierde nach Ruhm (und folglich jeder materiale Bestimmungsgrund, da sie alle aus Selbstliebe entspringen,) dem Werthe der Handlungen entgegenstehe. Plinius erzählt von der Arria, der Gemahlin des Cäcina Pätus, daß sie ihre Pflichten als Mutter und Gattin mit Sorgsamkeit beobachtet, ihren kranken Sohn ämsig gepfleget, aber es ihrem Manne verhehlt habe, daß ihr Sohn sehr krank sey, um dem Vater den Schmerz zu ersparen; sie habe vorgegeben, ihr Sohn befinde sich noch ziemlich gut, hätte gut geschlafen, und dergleichen, und wenn ihr Herz weich geworden wäre, so sey sie hinausgegangen, um ihren Thränen freien Lauf zu lassen. Diese That zieht Plinius ihrer letzten bewunderten That vor, da sie, wie bekannt, sich den Dolch in die Brust stieß, den Dolch wieder herauszog, und denselben ihrem Manne mit den Worten übergab: Pätus, es schmerzet nicht — eine That, die die Bewunderung und das Erstaunen der Zeitgenossen und der Nachwelt erregte. Aber wie urtheilt Plinius darüber? „Praeclarum quidem illud Arriae, „ferrum stringere, perfodere pectus, extra-

„here,

„here pugionem porrigere marito, addere „vocem *immortalem:* Paete, non dolet. *Sed* „*tamen ista facienti dicentique gloria et aeter-* „*nitas ante oculos erant:* quo maius est „*sine praemio aeternitatis, sine praemio glo-* „*riae* abdere lacrymas, operire luctum „&c. „ *)

Nunmehr wird es leicht seyn, auch die beiden folgenden Bestimmungsgründe des Willens, da sie ebenfals material sind, in ihrer Untauglichkeit darzustellen.

IV.

Das moralische Gefühl als materialer Bestimmungsgrund des Willens. Nach Hutcheson und mehrern Engländern.

Die epicuräische Philosophie verstand unter der Glückseligkeit, die sie zum Princip der Moral machte, eigentlich blos physisches Gefühl der Lust. Mein ehemaliger verehrungswürdiger Lehrer, Herr Professor Eberhard, drückt sich darüber folgendermassen aus: „Die „epicurische Philosophie verstand unter dem „Vergnügen kein anderes, als das blos kör„perliche. Dies ist so gewiß, daß sie sogar „die Vergnügen des Geschmacks und der „Einbildungskraft, so wie das sympatheti„sche

*) S. Plinii ep. lib. 3. ep. 16.

„sche Vergnügen und den sympathetischen „Schmerz, für nichts weiter als angenehme „oder unangenehme Erschütterungen der Ner„ven hielten„*). Socrates und Plato hatten schon gezeigt, daß im physischen Genusse nicht das höchste Gut des Menschen bestehe; Epicur verließ die socratischen Grundsätze, aber die spätern Philosophen, besonders die Engländer Hutcheson, Shaftsbury, und andere, suchten das Glück der Tugend wieder in moralischen Freuden, in der innern Zufriedenheit, die mit dem Bewußtseyn der Tugend verknüpft ist. Man nahm daher ein besonderes **moralisches Gefühl** an, das heißt, einen besondern Sinn, vermöge dessen das Bewußtseyn der Tugend unmittelbar mit Vergnügen, das Bewußtseyn des Lasters mit Gewissensangst und Seelenunruhe verbunden wäre. Dieses moralische Gefühl soll vor aller Vernunft und vor allem Nachdenken vorausgehen, und nur durch die Vernunft berichtiget werden müssen. Da dies aber nichts weiter als eine süsse Täuschung ist, wie sogleich erhellen wird, so kann dies moralische Gefühl auch nicht die Quelle seyn, woraus wir unsere Pflichten herleiten können. Denn man muß schon eine Idee von Unrecht haben, ehe uns der Gedanke beunruhigen kann, daß wir unrecht gehandelt haben, und

*) Neue vermischte Schriften von Johann August Eberhard, (Halle 1788.) Seite 192.

und man muß schon das Laster kennen, ehe man darüber erzittern kann, es in dem innersten unserer Wohnung zu sehen. Kennt man seine **innere Natur** noch nicht, so wird man es wohl für einen lieben Gastfreund halten, denn so lange man nicht weiß, daß eine Maxime, ein Wunsch, ein Vorsatz, eine Handlung unerlaubt sey, kann man sich darüber unmöglich Vorwürfe machen. Wie viele Knaben und Jünglinge giebt es nicht in unsern Tagen, die blos aus Unwissenheit in jenes abscheuliche Laster verfallen, das Tissot und Salzmann so schrecklich geschildert haben — aus blosser Unwissenheit, weil sie nicht wissen daß sie unrecht thun? Das moralische Gefühl regt sich nicht eher bei ihnen, und sie empfinden nicht eher Gewissensunruhe, als bis ihre Vernunft einsieht, daß sie auf verbotenem Wege sind. Eben so muß man auf der andern Seite nicht blos die Tugend schon kennen, sondern sie auch würklich **schon geübt haben**, um zu wissen, daß sie eine Quelle von überschwenglicher Zufriedenheit sei. „Man muß, sagt Herr Kant, „wenigstens auf dem halben Wege schon ein „ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Em„pfindungen auch nur eine Vorstellung zu ma„chen„ *). Hieraus erhellet also genugsam, daß der moralische Sinn nicht das Principium seyn kann, woraus wir die Gesetze der

Sitt-

*) S. Critik der practischen Vernunft, S. 68.

Sittlichkeit herleiten können, sondern daß erst durch die Einsicht, man habe Gesetze beobachtet oder übertreten, Vergnügen oder Schmerz, das ist, moralisches Gefühl, bei uns entstehen könne. Die Idee vom Gesetze geht also vorher, und folgt nicht erst aus dem angeführten Gefühle. Die englischen Gefühlsmoralisten behaupten freilich, daß der moralische Sinn uns angeboren sei, aber dies kann, nach den vorigen Gründen, unmöglich angenommen werden. Schon **Mandeville** setzte sich den Behauptungen des Grafen Shaftsbury entgegen, und zeigte, daß das moralische Gefühl nicht angeboren sey, **sondern erst durch Erziehung** entstehe. Dieses ist in sofern wahr, als durch die Erziehung die Vernunft geweckt, und dahin geleitet wird, gute und böse Handlungen von einander zu unterscheiden. Von unserer Kindheit an hören wir die Urtheile unserer Eltern, Wärterinnen, Lehrer und anderer, welche uns sagen, daß einige Handlungen gut, andere nicht gut sind. Wir werden wegen einiger Handlungen gelobt und belohnt, wegen anderer getadelt und bestraft. Dadurch werden sie nun freilich nicht an sich gut oder schlecht, dadurch wird nicht der Begriff der Pflicht und Tugend bestimmt, wie Mandeville glaubte, aber so viel ist gewiß, der Mensch lernt durch die Erziehung auf den Unterschied der Handlungen achten, indem durch die Erzie-

hung

hung seine Vernunft zum Urtheilen gewöhnt wird. Diese Urtheile über die Sittlichkeit der Handlungen erfolgen alsdann mit einer solchen Schnelligkeit und Leichtigkeit, daß sie Würkungen eines besondern Sinnes zu seyn scheinen. Selbst Herr Eberhard sagt es in seiner Abhandlung über den moralischen Sinn: „Das Gefühl reicht in der Beurthei„lung moralischer Gegenstände nicht zu, und „wir müssen am Ende doch von demselben „an den Richterstuhl der Vernunft appelliren, „um da seine Urtheile entweder berichtigen, „oder bestätigen zu lassen„ *). Und gleich darauf setzt er hinzu: „Wenn ihre Urtheile „von den meinigen abweichen, wie werden „wir uns einander belehren können, wenn „wir sie nicht nach den ersten Grund„wahrheiten des menschlichen Verstan„des prüfen. — In diesen stimmen alle „Menschen überein, wenn sie in ihren Ge„fühlsurtheilen auch noch so weit von ein„ander abweichen.„ Daraus folgert Herr Eberhard freilich nur dieses: daß das moralische Gefühl, wenn dessen Urtheile richtig seyn sollen, durch Vernunft belehrt werden müsse. Aber mich dünkt, es folgt noch mehr daraus, es folgt daraus, daß es kein angebornes moralisches Gefühl gebe, sondern daß es eine blosse Folge einer mehr oder weniger cultivirten Vernunft sey, und

*) S. neue vermischte Schriften, Seite 206.

also gar kein besonderes Vermögen, keine besondere Kraft des Menschen. Wessen Vernunft mehr in moralischen Dingen aufgeklärt ist, als ein anderer, der wird bei Gegenständen von der Art auch richtiger, wahrer und schneller schliessen können. Daher kömmts dann, daß rohe Völker auf einer niedrigen Stuffe der Cultur wenig moralisches Gefühl haben, und mit einer Gleichgültigkeit Thaten verrichten, worüber wir uns entsetzen, und daß umgekehrt gutmüthige aber unaufgeklärte Catholiken wegen Uebertretung eines Kirchengebots eine Seelenunruhe empfinden können, als hätten sie eines schrecklichen Verbrechens sich schuldig gemacht — lauter Beweise, daß das moralische Gefühl nicht blos durch die Vernunft modificirt wird, sondern aus der Vernunft, in sofern sie die Sittlichkeit unserer eigenen Handlungen beurtheilt, entstehe, indem erst der Verstand entschieden haben muß: was ist moralisch und unmoralisch, recht und unrecht, erlaubt und verboten, ehe ich meine Maximen und Handlungen an diesen Grundsätzen messen, und daraus Wohlgefallen oder Mißfallen an mir selbst schöpfen kann. Hiezu ist also **Erfahrung** nöthig, diese giebt mir die Gegenstände, (tugendhafte und lasterhafte Gesinnungen und Handlungen,) die ich nach dem Gesetze beurtheile; halte ich dieses Gesetz für gut, schätze und achte ich es, so lerne ich nun aus der **Erfahrung**, daß entweder Verdruß

druß oder Freude in mir entstehe, je nachdem ich dem Gesetze gehorchte oder nicht gehorchte. Denn a priori kann ich unmöglich erkennen, daß etwas Lust oder Unlust in mir erregen werde; das Princip der innern Seelenglückseligkeit, (wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf,) das man als Bestimmungsgrund des Willens angiebt, ist also **empirisch**, und kann als solches nicht angenommen werden, wie oben gezeigt worden ist.

Herr Professor **Eberhard** bemühet sich in der vorhin angeführten Abhandlung *) zwar zu beweisen, daß es kein empirisches Principium sey; allein sein Beweis hat mich nicht überzeugt. Ich will meine Gründe vorlegen. Herr **Eberhard** sagt: „Ich werde „bey dem Wahrnehmen der Sittlichkeit mei„ner Handlungen, mit **Erwartungen des „Vergnügens** anfangen.„ Wie ist das möglich? Wenigstens ich sehe die Möglichkeit nicht ein. Um etwas zu erwarten, muß ich doch eine Vorstellung von dem haben, was ich erwarte, von einem Vergnügen aber kann ich keine Vorstellung haben, als bis ich das Vergnügen selbst, oder wenigstens etwas ähnliches, empfunden habe. Ein Blind- und Taubgeborner wird nie das Vergnügen erwarten, das aus dem Anblicke der Farben entsteht, weil er keine Vorstellungen davon hat, und er hat keine Vorstellungen davon, weil er das Vergnügen selbst noch nicht fühlte.

Eben

*) Seite 246 bis 248.

Eben so wenig kann der, welcher die Freuden der Tugend noch nie kostete, sie hoffen; diese Hoffnung wird ihm nicht in den Sinn kommen, weil er gar keinen Begriff von diesen Freuden hat, die er also erst aus Erfahrung kennen lernen muß. Herr Eberhard führt ein Beyspiel an, woraus er die Sache zu erklären sucht; aber dies Beyspiel sagt nicht mehr als sein Satz selbst. „Wenn ich in „einem Kinde — dies sind seine Worte — „die ersten Keime der Dankbarkeit gegen „seine Wohlthäterin, der es sein Ver„gnügen zu verdanken hat, wahrnehme, „werd ich es nur im geringsten wahrscheinlich „finden, daß dieses Kind durch seine Erfah„rung entdeckt habe, wie süß und angenehm „die Liebkosungen sind, womit es die Güte „seiner Mutter erwiedert? Könnt ich es „auch nur einigermassen wahrscheinlich finden, „daß das Kind erst Versuche angestellt „habe, um zu probieren, durch wel„che Art der Handlungen es sich das sanf„te Vergnügen verschaffen könnte, das es in „den Ausdrücken seiner Dankbarkeit ge„nießt?„ In sofern hat Herr Eberhard recht, daß das Kind nicht erst probiert, welche Art der Handlungen ihm die Freude der Dankbarkeit verschaffen werde. Allein wenn die ganze kindische Dankbarkeit eines Säuglings (denn davon ist hier die Rede,) nicht blosser blinder, thierischer Trieb ist,

wenn

wenn die Liebkosungen des Kindes gegen seine Amme oder Mutter nicht aus dem Nachahmungstriebe entspringen, indem das Kind wieder liebkost, weil es geliebkost worden ist; wenn also das Kind würklich in den kindischen Erweisungen der Dankbarkeit gegen seine Wohlthäterin Freude findet (welches erst bewiesen werden müßte) — so kann ja das Kind zufälliger Weise diese Freude wahrgenommen haben, und dann ist es doch erst durch Erfahrung darauf gekommen. Herr Eberhard denkt sich die Sache anders, indem er gleich auf der folgenden Seite sagt: „Ist es nicht natürlicher, daß das Kind bei „den Liebkosungen, womit es Liebe ausdrückt, „in dem Vergnügen seiner Wohlthäterin „sein eignes Vergnügen ahnden werde?„ Meiner Meinung nach nicht. Denn was heißt ahnden? Doch nichts anders, als ein dunkles Vorgefühl von etwas haben? Wenn dies aber kein schwärmerischer und leerer Begriff seyn soll, so muß er sich analysiren lassen, und bey dieser Analytik findet man, daß jede Ahndung ein Schluß sey. Aus gewissen ähnlichen Umständen schliesse ich, daß wiederum eine ähnliche Erscheinung sich zeigen werde, als sich vormahls zeigte, da ähnliche Umstände, wie die jetzigen sind, sich darboten. Soll also das Kind ein Vergnügen aus einer Handlung ahnden, so muß es schon vorher ein Vergnügen genossen haben, dessen

Genuß es jezt aufs neue vermuthet. Dies sind meine Gründe, die mich nöthigen, von Herrn Eberhards Meinung abzugehen, unbeschadet der grossen Achtung, die ich gegen diesen grossen Philosophen habe, dem ich in Ansehung meiner intellectuellen und moralischen Bildung so viel zu verdanken habe.

Das Principium der Seelenglückseligkeit ist also empirisch, und als solche untauglich zur allgemeinen Gesezgebung, weil es als empirisches Princip nicht der Bestimmungsgrund des Willens seyn darf. Ueber dies lezte muß ich noch einiges hinzusezen. Es läuft nemlich bei diesem Bestimmungsgrunde abermahls auf Eigennuz hinaus, wenn er auch noch so fein ist, und wenn gleich das Vergnügen des Wohlthuns, die innerliche Zufriedenheit darüber mit sich selbst, von weit edlerer Art ist, als das Vergnügen, eine Ananas zu essen. Man erlaube mir, auch hier eine Stelle aus Herrn Eberhards Abhandlung über den moralischen Sinn anzuführen: *) „Daß ein Bubenstück nüzlich gewesen ist, nimmt dem Bewußtseyn desselben „seinen Stachel nicht; und wenn ein Thron „seine Belohnung gewesen ist, so wird das „blutige Phantom des Entthronten den glücklichen Kronenräuber doch zum Unglücklichsten „aller Sterblichen machen, seine unermüdeten Martern so lange häufen, daß er den

„Elen-

*) Seite 222.

„Elendesten seiner Sclaven beneidet, sich „nach dem Tode, als den einzigen Linderer „seiner Qualen, sehnt, seine Vernunft ver„liehret, und endlich in der Verzweifelung „seine Rettung suchet. —„ So ist, fährt Herr **Eberhard** fort, das Gemälde, das uns der unerreichbare Shakespear von diesem Zustande in seinem Macbeth macht:

„Mir wars, als hört ich eine Stimme: „**Schlaf nicht länger! Macbeth mordet den Schlaf!** den lieben, unschuldi„gen Schlaf! Ihn, welcher den Wirrwarr „aller Sorgen auflöst, und jeglichem Tage „neues Leben gebiert; ihn, das Stärkungsbad „der erschlaffenden Arbeit, den Balsam ver„wundeter Seelen, den zweiten Gang der „grossen Natur, das leckerste, nahrhafteste „Gericht beim Gastmahle des Lebens! Im„mer wars, als schrie es durchs ganze Haus: „**Schlaf nicht mehr! Glamis hat den „Schlaf ermordet! Und dafür wird Caw„dor nicht mehr schlafen! Macbeth nicht „mehr schlafen!**„

Vortreflich! Nur ein Seelenmahler, wie Shakespear, konnte die Quaalen eines bösen Gewissens so zeichnen. Wen lehrt dieses Gemälde nicht, daß der Schmerz eines aufgewachten Gewissens abscheulicher, wüthender sey, als physischer Schmerz? Aber daraus folgt nun noch lange nicht, daß die Geistesunruhe der Bestimmungsgrund seyn müsse, wes-

weswegen wir das Böse lassen sollen, eben so wenig wie die Freuden des guten Gewissens, das seelenerhebende Bewußtseyn, recht gehandelt zu haben, mich zum Tugendleben bestimmen darf, **wenn meine Tugend Werth haben soll.** Wir wollen ein Paar Augenblicke bei der obigen Stelle stehen bleiben. War nicht der alte, gute König von Schottland Macbeths Herr? Hatte ihm nicht Macbeth Treue gelobt, und war er nicht des Königs Feldherr? Worauf mußte er also sinnen? auf seines Königs Glück, oder auf dessen Verderben? Hatte nicht der alte, menschenfreundliche, gutmüthige König seinen Macbeth mit Lob und Wohlthaten überhäuft? Und endlich, war nicht dieser König Macbeths Gastfreund? schlief er nicht unter Macbeths Dach, wo er am allerersten sicher seyn mußte? Das, das waren, nach meiner Meinung, die Stimmen und Fragen, die den Macbeth hätten abhalten müssen, den lieben, alten König nicht im Schlafe zu morden. Gesetzt Macbeth hätte sich dieser verruchten That nicht schuldig gemacht, aber nicht aus den obigen Pflichtgründen, sondern blos aus dem Gefühlsgrunde, weil er sich nemlich vor den Schrecknissen eines bösen Gewissens fürchtete, was war denn Macbeths Tugend? Die Tugend eines Diebes, der nicht stiehlt, um nicht ausgepeitscht zu werden — die Tugend eines rohen Menschen, dem Heiligkeit der Ehe oder

des Eides eine gleichgültige Sache ist, der aber keinen Ehebruch oder keinen Meineid begeht, weil er die lechzenden Flammen und das Schwefelfeuer der Hölle fürchtet. Der ganze Unterschied liegt hier blos in der Vorstellung, je nachdem der eine Seelenschmerz, und der andere Körperschmerz für grösser und unerträglicher hält. Beide fürchten die Strafe, und handeln aus Furcht vor der Strafe, und diese Furcht macht zwar die Handlungen legal, nimmt ihnen aber den moralischen Werth, und hebt folglich die Tugend auf. Eben so ist es mit den gehofften Belohnungen: blos die Vorstellung macht den Unterschied; der eine sieht die innere Zufriedenheit und das Zeugniß seines Gewissens, das ihm Beyfall zujauchzt, und der andere lebenslängliche Pension, oder ein Ordensband, das man ihm wegen einer wohlthätigen Handlung ertheilt, für einen grössern Gewinn an. Dadurch wird der Werth ihrer Handlung nicht verändert, denn sie entspringt aus Eigennutz, und kann daher unmöglich Tugend genannt werden.

V.

Vervolkommung unserer selbst, als materialer Bestimmungsgrund des Willens.

Dieser Bewegungsgrund sagt mit dem vorigen einerlei, ich brauche mich also dabei

nicht lange aufzuhalten. Denn Glückseligkeit, als Genuß des Geistes, ist mit der Volkommenheit des Geistigen unserer Natur einerlei. Denn das Vergnügen besteht in dem freien und ungehinderten Gebrauche unserer Kräfte, Schmerz in den Einschränkungen dieses Gebrauchs der Kräfte — welches besonders der verewigte Sulzer vortreflich gezeigt hat *). In dieser Thätigkeit unserer Kräfte besteht aber auch die Volkommenheit, oder ist vielmehr damit einerlei. Die Volkommenheit des Menschen ist folglich die Quelle seines Vergnügens, und daher sind die beiden Sätze: vervolkommne dich, und: mache dich selbst glücklich — völlig identische Sätze. Ob man nun gleich hinlänglich bewiesen hat, daß aus dem Principio: suche deine Volkommenheit, nicht blos die Pflichten gegen uns selbst, sondern auch die Pflichten gegen andere entspringen — so würde ich es doch nicht wagen, dies Principium als den ersten Grundsatz der Moral aufzustellen, weil es nicht zur Tugend, sondern zum Eigennutze führt, indem man durch das Gebot, sich selbst zu vervolkommnen, (als höchstes, erstes Gebot, woraus alle andere entspringen,) die ganze Sittlichkeit in Sorge für unser geliebtes Selbst verwandelt, so daß also derjenige der moralischste Mensch wäre, der am feinsten und klügsten für sich zu

*) S. dessen vermischte philosophische Schriften, im ersten Bande die erste Abhandlung.

zu sorgen versteht. Daher sagte ich oben, daß die meisten unserer neuern Moralisten, auch die besten unter ihnen, Nachfolger Epicurs wären. Epicur nahm das physische Gefühl der Lust, die Neuern nehmen das geistige Vergnügen als Bestimmungsgrund des menschlichen Willens, in der Moral an. Die Neuern verstehen sich also nur besser auf die Manier, glücklich zu werden, gehören aber in Ansehung ihrer Theorie mit dem Epicur in eine Classe: denn beide Parteyen stützen alles auf den Eigennutz. Dieser mag nun so fein seyn als er will, seine Natur wird durch die Feinheit nicht geändert. Es ist hier gerade, wie mit der Natur der menschlichen Seele. Diejenigen, welche die Seele für etwas Materielles halten, mögen sich die Materie auch noch so fein vorstellen, so fein, daß man schwindlicht darüber werden möchte, die Materie bleibt doch Materie, und man bekömmt dadurch nie den Begriff von einem Geiste, von einem, von allem Materiellen ganz verschiedenen Wesen.

Formaler Bestimmungsgrund des Willens. Nach Kant.

„Wenn man von einem Gesetze, sagt „Herr Kant, alle Materie, d. i. jeden Ge-

„genstand des Willens, als **Bestimmungs**„**grund**, absondert, so bleibt nichts übrig, „als die blosse **Form** des Gesetzes„ *). Um allen Streitigkeiten gleich Anfangs vorzubeugen, so muß ich hier erinnern, daß freilich jedes Gesetz ein Object habe, worauf es hingerichtet ist. Das Gesetz z. B. andern wohl zu thun, hat die Wohlfahrt anderer, die ich stiften soll, zum Object meiner Handlung. Allein dies Object ist etwas, das sich ausser dem Gesetze befindet, gehört also nicht in das **Gesetz selbst**, sondern ist davon verschieden. Das Object ist etwas **Gegebenes**, etwas Aufgestelltes, folglich auch mit dem Materialen nicht einerlei. Denn das Materiale ist etwas **Vorausgesetztes**, die Bedingung, unter der ich das Gesetz erfülle; das Object ist das Unbedingte, das mir unter keiner Bedingung gegeben worden ist. Ich soll z. B. meines Feindes Glück befördern — hier ist des Feindes Glück das Object, das Vergnügen, das ich an diesem Glücke finde, ist das Materiale, und die innere Verbindlichkeit ist die Form des Gesetzes. Wolte man also das Object zur Materie, d. i. zum subjectiven Bestimmungsgrund, machen, so würde dadurch das Vergnügen am Objecte die Triebfeder werden. Es ist aber möglich, daß mir dies Object gar kein Vergnügen verschafft, sondern ganz gleichgültig ist,

*) S. Critik der practischen Vernunft, Seite 48

ist, z. B. die Wohlfahrt meines Feindes, ja das Object muß mir sogar gleichgültig seyn, das heißt, nicht zum materialen Bestimmungsgrund werden, und doch muß ich dies Object zu erreichen mich bestreben. Was soll mich nun dazu nöthigen? Wenn materiale Bestimmungsgründe nicht taugen, so muß man die blosse Form, das simple Gesetz mit seiner innern Verbindlichkeit, zum Bestimmungsgrunde machen, der eben deswegen **der formale Bestimmungsgrund** genannt wird. Habe ich also eine Maxime mir entworfen, so muß ich nur geschwind untersuchen, ob diese Maxime die Form eines algemeinen Gesetzes annehmen kann, kann sie das nicht, so taugt die Maxime nicht; sagt mir aber meine Vernunft, daß meine Maxime zur algemeinen Gesetzgebung tauglich sey, so kann und darf ich nicht nur sie befolgen, sondern **ich muß** mich auch nach ihr richten. Ob nun eine Maxime sich zur algemeinen Gesetzgebung schicke, und folglich die Form eines Gesetzes leide, das kann der gemeinste Verstand sogleich wissen. Ich darf z. B. nicht lügen, wenn ich in Gedränge bin, wenn ich mich auch durch die Lüge aus der Verlegenheit reissen kann, denn ich würde damit nicht zufrieden seyn, daß meine Maxime als algemeines Gesetz eingeführt, und als algemeine Vorschrift befolgt würde. „Ich „werde bald inne, sagt Herr Kant, daß ich

„zwar

„zwar die Lüge, aber nicht ein algemeines „Gesetz zu lügen, wollen könne„ *). Und warum kann ich ein solches Gesetz nicht wollen? Weil es alsdann unsinnig seyn würde, den Worten jemandes zu glauben, weil alle Versprechen, alle Verträge, alle Eide ein leeres Phantom, und derjenige ein Narr seyn würde, der sich auf die Aussage irgend eines Menschen verliesse, wenn die Maxime eines Individuums zu lügen (die ihm sehr vortheilhaft seyn mag) die Form eines Gesetzes annehmen könnte. Dies kann die Maxime nicht, nicht wegen eines daraus für mich entstehenden Schadens, sondern weil sie nicht zur Universalgesetzgebung taugt. Diese Regel ist auch in der That diejenige, nach welcher der gemeine Verstand die sittliche Güte der Handlungen beurtheilt, nach der gewöhnlichen Frage: **wenn das ein anderer thäte?** Der Mensch giebt sich also selbst das Gesetz, und unterwirft seinem Gesetze die ganze Welt vernünftiger Wesen. Der Mensch muß sich aber auch diesem eigenen Gesetze unterwerfen, in sofern er ein Theil des Ganzen ist; der Mensch kann also auf diese Art in einer doppelten Beziehung betrachtet werden: als algemein gesetzgebend und als gehorchend. Was wird dies nun aber für ein Gesetz seyn, das die Vernunft für die ganze intelligible Welt giebt? Herr Kant drückt es so aus: Hand-

*) S. Grundlegung zur Meth. d. S. Seite 19.

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Principium einer algemeinen Gesezgebung gelten könne.

Ich soll z. B. Niemanden tödten, Niemanden bestehlen, ein mir anvertrautes Gut, wenn der, welcher es mir anvertraute, todt ist, und Niemand von diesem Depositum etwas weiß, den Erben des ehemaligen Besizers wieder herausgeben, weil ich nicht wollen kann daß meine Maxime jemanden zu morden, zu bestehlen, oder ein anvertrautes Gut zu behalten, und dergleichen, Princip einer algemeinen Gesetzgebung werde Herr Kant drückt an einem andern Orte das obige Gesetz auch so aus:

Betrachte die Menschheit in deiner Person, und in der Person jedes andern, nicht als Mittel, sondern als Zweck.

Denn die Menschheit ist Zweck an sich selbst, und muß also auch als Zweck betrachtet werden, nicht als Mittel zur Erreichung eines andern Zwecks (Zweck der Neigungen). Der Erlöser des menschlichen Geschlechts z. B. betrachtete die Menschheit blos als Zweck, nicht als Mittel zur Befriedigung gewisser Neigungen: denn er that nicht um seinetwillen wohl; der ehrsüchtige Themistocles hingegen betrach-

tete

tete die Menschheit in seiner eigenen Person und in der Person der Athenienser als Mittel, er wolte sein Vaterland groß machen, um seine eigene Grösse dadurch zu gründen. Wer nun aber die Menschheit als Zweck betrachtet, der handelt so, daß seine Maxime Princip einer algemeinen Gesetzgebung seyn kann. Folglich bleibt hier immer ein und eben dasselbe Gesetz, nur auf verschiedene Art ausgedrückt.

Die Formel nun, worin das obige Gebot eingekleidet wird, heißt der Imperativ, so wie überhaupt die Formeln aller Gesetze Imperative genannt werden. Diese Imperative aber sind ihrer Natur nach sehr von einander unterschieden; sie drücken zwar alle ein Sollen aus, aber in einer sehr verschiedenen Rücksicht. Die Vorschrift: übe Menschenliebe aus, so wirst du hohe Seligkeit schmecken — ist auch ein Imperativ, aber es kann nur einem Wesen gegeben werden, das die **Freuden der Menschenliebe** verlangt. Herr Kant theilt daher die Imperative in **hypothetische** und **categorische** ein *). Die erstern setzen allemahl etwas anderes voraus, das jemand will, und unter der möglichen Voraussetzung, daß er dies will, wird ihm geboten, dieses oder jenes zu

*) S. Grundlegung zur M. d. S. Seite 39.

zu thun oder zu lassen, um zu seinem Endzwecke zu kommen. Man sieht leicht ein, daß alle materiale Principien des Willens, oder die Principien der Selbstliebe, nur hypothetische Imperativen erlauben, und eben deswegen nicht zu Universalgesetzen für die ganze intelligible Welt erhoben werden können, denn sie erfordern immer eine Hypothesis, die ich nicht algemein annehmen kann. Ich kann zwar mit allem Rechte voraussetzen, daß alle Wesen glücklich werden wollen, aber nicht, daß sie alle darüber einerlei Vorstellungen haben, dies ist vielmehr unmöglich anzunehmen. Wenn ich z. B. den Imperativ aufstelle: sei dankbar, so wirst du andere dadurch geneigt machen, dir ferner Wohlthaten zu erweisen — so kann ja doch der Fall Statt finden, daß jemand die Wohlthaten anderer gar nicht verlangt, und daß ihm auf diese Art mein Imperativus (hypothetisch ausgedrückt) gar nicht angeht. Alle hypothetische Imperativen sind also blos **Anrathungen** oder Klugheitsvorschläge zur Erreichung eines gewissen Zwecks, keine eigentlichen Gesetze. Die hypothetischen oder bedingten Imperative bringen folglich auch lauter **Heteronomie** hervor, denn der Wille giebt sich in einem solchen Falle nicht selbst das Gesetz, sondern der Wille ist von gewissen Neigungen abhängig; diese Neigungen geben das Gesetz, oder nöthigen den Menschen,

ei-

einer gewissen Maxime zu folgen, die er zwar als Gesetz der Triebe (nicht der Vernunft) betrachten, aber nie als Princip einer algemeinen Gesetzgebung ansehen kann. Der categorische Imperativ hingegen gebietet etwas ohne alle Voraussetzung; ich soll hier das Gesetz beobachten, nicht, weil ich etwas anderes, das mit meinen Neigungen zusammenhängt, will, sondern blos weil das an sich nothwendige Gesetz es will. Hier wird also die Handlung als **nothwendig an und für sich selbst**, nicht als nothwendig wegen eines gewissen Zwecks der Neigungen, vorgestellt. Dieser categorische Imperativ kann nur ein einziger seyn, und lautet, wie oben angeführt worden ist: handle so, daß die Maxime deines Willens Principium einer algemeinen Gesetzgebung werden kann; oder: deine Maxime habe Tauglichkeit zur Universalgesetzgebung. Hier wird also offenbar keine Bedingung (etwas Materiales) angeführt, unter der ich etwas thun soll, sondern blos gesagt, daß ich etwas zu thun schuldig sei; der categorische Imperativ wird auf kein pathologisches Interesse, auf kein Bedürfniß unserer Natur gegründet. Es ist hier nichts Sinnliches mit hineingemischt, und vom Empirischen ist hier gar nicht die Rede, da das obige Gesetz nicht erst aus der Natur des Menschen hergeleitet, und die Triebfeder, es zu beobachten, nicht in gewissen Neigun-

gen (die aus der Erfahrung erkannt werden) gelegt wird. Heteronomie oder Einfluß der Begierden auf den Willen, zur Befolgung einer Maxime, findet folglich hier nicht Statt, sondern die Vernunft erkennt a priori dieses Gesetz, und giebt es **unabhängig von allen Neigungen.** Hier ist also **Autonomie**, oder eigene Gesetzgebung der Vernunft für uns selbst und für die ganze Welt vernünftiger Wesen.

Man wird nun leicht einsehen, daß der obige categorische Imperativ allen Eigennutz ausschließt: denn sobald als ich aus Eigennutz handle, so befolge ich keinen categorischen, sondern einen hypothetischen Imperativ, indem ich alsdann um eines gewissen Bedürfnisses willen handle. Dieses hebt alle Tugend auf, die nur alsdann Statt findet, **wenn meine Handlung aus Achtung gegen das Gesetz entspringt.** Diese Nothwendigkeit einer Handlung aus blosser Achtung fürs Gesetz heißt **Pflicht**, die also etwas Grosses und Erhabenes ist. Die Achtung fürs Gesetz nemlich thut dem Eigendünkel, dem Eigennutze und der Selbstliebe Abbruch, und demüthiget also den Menschen, indem sie ihn nöthiget, seinen Willen blos durchs Gesetz bestimmen zu lassen. Dies hat Herr Kant in der Critik der practischen Vernunft, im dritten Hauptstück der Analytik, vortreflich gezeigt, und zwar verständlich und deut-

deutlich für jeden, so daß ich darauf nur zu verweisen brauche. Er bemerkt, daß diese Achtung fürs Gesetz die einzige Triebfeder der Sittlichkeit seyn müsse, wenn von Pflicht die Rede ist. Die Moralität hat also keinen andern Bestimmungsgrund als sich selbst, und nunmehr wird man dasjenige, wovon oben nur ein Wink gegeben werden konnte, deutlicher einsehen,

1) daß die Befolgung des Gesetzes Selbstzufriedenheit in uns würke. Diese Selbstzufriedenheit ist eigentlich ein negatives Gefühl, und besteht in dem Bewußtseyn, daß wir durch die Achtung gegen das Gesetz von dem Einflusse der Neigungen, die uns so sehr beunruhigen, unabhängig sind. Denn so wie uns das Gesetz auf der einen Seite demüthiget, dadurch, daß es den Neigungen Abbruch thut, so erhebt es uns auch auf der andern Seite wieder, indem es von den Neigungen frei macht. In dieser Freiheit allein besteht die wahre Würde des Menschen, und der Vorzug seiner geistigen Natur.

2) Daß ein grosser Unterschied zwischen Legalität und Moralität Statt finde. Legal sind Handlungen, wenn sie blos mit dem Buchstaben des Gesetzes übereinstimmen, und aus Eigennutz verrichtet sind; moralisch aber sind sie, wenn sie aus Achtung gegen das Gesetz, folglich aus Pflicht, sind ausgeübt worden. Ist dieses der Fall, so wehet der göttliche

Geist der Gesetze in unsere Handlungen. Der Wille ist alsdann ein **reiner Wille**, weil er mit seinen empirischen (materialen) Bestimmungsgründen vermischt ist, eben so, wie man von reiner Mathematik spricht, in welcher ebenfals nichts Empirisches angetroffen werden darf, wenn man nicht das Wesen der ganzen Wissenschaft aufheben will.

Nach meiner Meinung würde also diese Reinigkeit des Willens, die durch jedes Materiale zerstört wird, sogar alsdann aufhören, wenn die Achtung fürs Gesetz eine **sinnliche Lust** wäre, und wir **um dieser sinnlichen Lust willen**, die wir in der Achtung fürs Gesetz fänden, das Gesetz ausüben wolten. Ich bemerke dieses um eines sehr scharfsinnigen und wahrheitliebenden Recensenten willen, der in der allgemeinen Literaturzeitung *) sich in der Recension der Kantischen Critik der practischen Vernunft auf folgende Art äusserte: „Der Gedanke, daß das „Gesetz selbst, nicht aber das Vergnügen am „Gesetze, die Triebfeder der Sittlichkeit seyn „müsse — ist Schwärmerey, wenn Achtung „fürs Gesetz ein Gefühl, aber doch keine „sinnliche Empfindung seyn soll. Wenn Ach„tung fürs Gesetz allen sinnlichen Triebfedern

„Ab=

*) S. algemeine Literaturzeitung vom Jahre 1788, Stück 188. b.

„Abbruch thut, so wird durch sie auch das „Vergnügen am Gesetze eingeschränkt, und „wir haben die unglückselige und die Morali„tät vernichtende Scrupulosität derer, die „sich selbst straften, wenn sie an der Liebe „Gottes Vergnügen fanden, und ihn also „nicht uneigennützig um sein selbst willen, „sondern um ihrer dadurch entstandenen Glück„seligkeit willen liebten.„ Es sey mir vergönnt, gegen diesen wichtigen Einwurf etwas zu erinnern. Mir scheint zuvörderst, daß dasjenige, was der Recensent von der Liebe gegen Gott anführt, gar nicht hieher gehört. Denn eine Neigung kann allerdings nicht Statt finden, ohne daß derjenige, bei dem diese Neigung sich findet, in derselben Vergnügen oder Schmerz fühlt. Was ist z. B. Liebe? Liebe ist unstreitig Freude über die Volkommenheit eines gewissen Gegenstandes, Freude über dessen körperliche Schönheit, oder über Verstandeseigenschaften, oder über Herzensgüte. In der Liebe liegt also allemahl Freude, folglich auch in der Liebe gegen Gott, welche in der Freude über Gottes Volkommenheiten besteht, insonderheit in sofern diese Volkommenheiten Beziehung auf uns haben. Der Recensent hat also volkommen Recht, daß es eine unnütze Scrupulosität war, sich selbst zu strafen, weil man in der Liebe zu Gott Freude empfand, da ohne diese Freude keine Liebe (als Neigung betrachtet) Statt haben kann.

Aber

Aber mit dem moralischen Gesetze verhält sich, meiner Meinung nach, die Sache ganz anders, weil uns hier die Neigungen nichts angehen, in sofern nemlich vom **Bestimmungsgrunde** die Rede ist. Es ist mir freilich wohl erlaubt, am moralischen Gesetz Vergnügen zu finden, und es wäre Schwärmerey, dies zu untersagen. Herr Kant sagt selbst: „Man „kann sich an der Herrlichkeit dieses Gesetzes „nicht satt sehen, und die Seele glaubt sich „selbst in dem Maasse zu erheben, als sie „das heilige Gesetz über sich und ihre gebrech„liche Natur erhoben sieht„ *). Aber dies Vergnügen am Gesetze darf nicht der **Bestimmungsgrund** des Willens seyn, **wenn der Wille rein bleiben soll**, es darf schlechterdings nichts Empirisches hinzukommen; das ganze System der practischen Vernunft stürzt übern Haufen, die ganze Moral wird wieder auf Selbstliebe und Neigungen gebaut, sobald man das geringste Sinnliche zuläßt, so gut wie die ganze reine Mathematik aufhört, reine Mathematik zu seyn, wenn man sich den mathematischen Punct ausgedehnt, und also sinnlich, vorstellt. Alsdann sind die Linien in der Mathematik keine mathematischen Linien mehr, sondern körperliche, die breit und dicke sind. Auf die Art bekömmt man auch nie mathematische Figuren, und die innere Schönheit, Richtigkeit und ganze

*) S. Critik der practischen Vernunft, Seite 138.

ganze Natur aller Constructionen in der reinen Mathematik hört auf. Es darf also in diese Wissenschaft nichts Empirisches hineinkommen, und eben so wenig in den Willen, wenn er rein bleiben soll. Wird also eine sinnliche Lust, Vergnügen am Gesetze, die Triebfeder des Willens, so ist es kein **reiner Wille** mehr, ob es gleich ein **guter Wille** seyn kann. Soll ein reiner Wille entstehen, so muß das Gesetz allen sinnlichen Beweggründen Abbruch thun, das Gesetz allein muß uns zum Handeln **zwingen**, **wenn uns dieses gleich noch so unangenehm ist, und wir uns der feierlichen Majestät des Gesetzes noch so sehr widersetzen.** Daher ist auch die menschliche Tugend keine Heiligkeit, d. i. Freiheit von Neigungen, so daß wir von selbst dem Gesetze folgen. Diese Heiligkeit findet nur im göttlichen Willen Statt, für den also auch keine Imperativen gehören. Denn Imperative drücken ein **Sollen** aus, im göttlichen, und überhaupt im heiligen Willen aber, findet sich an dessen Stelle das **Wollen** schon, ohne daß ein Sollen vorherzugehen braucht. **Die Tugend** ist hingegen, wie Herr Kant sie vortreflich erklärt, **moralische Gesinnung im Kampfe**, der Kampf aber drückt Anstrengung und Mühe aus, also ein Hinderniß des Vergnügens. Das Vergnügen entsteht alsdann erst, wenn die Neigungen überwunden sind, und das Gesetz die

Ober-

Oberhand erhalten hat. Dies Vergnügen heißt Selbstzufriedenheit, und ist ein negatives Gefühl, wie oben bemerkt worden ist. Es entspringt aus der Hinwegräumung eines Hindernisses, welches Hinderniß sich in den Neigungen findet.

Nun entstehen aber natürlicher Weise einige Fragen: Wie ist ein categorischer Imperativus oder practische Vernunft möglich? Was hat die blosse Form des Gesetzes, entfernt von allen erwarteten Vortheilen, für einen Werth, um das Gesetz allein zum Princip des Willens machen zu können? Beide Fragen sind in den Kantischen Schriften beantwortet, die erste in der Methaphysik der Sitten, im letzten Abschnitte, desgleichen in der Deduction der Grundsätze der reinen practischen Vernunft — und die zweite in der Methodenlehre der practischen Vernunft. Ich will daher suchen die Kantischen Ideen kurz zusammen zu drängen, und zugleich dieselben durch eigene Bemerkungen noch mehr ins Licht zu setzen, wenigstens sie verständlicher zu machen.

Der Mensch, als ein vernünftiges Wesen betrachtet, gehört zu einer doppelten Welt, zur Sinnenwelt und zur Verstandeswelt. Insofern er zur ersten gehört, ist er eine Erscheinung (Phänomenon), und ist den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen, die äussern Dinge würken auf ihn, und bestim-

men ihn, etwas zu thun oder nicht zu thun. So wird der Mensch durch Erziehung, Beispiele, Umgang, Stand, Alter, Clima, Ort seines Aufenthalts, Zeitgenossen und deren Urtheile u. s. w. zum Handeln bestimmt, und alle diese Dinge bekommen wieder durch andere Dinge, die auf die vorigen Einfluß haben, ihre Richtung, Modification und Würkungskraft. Der Mensch gehört aber auch zur Verstandeswelt, und ist auf diese Art Intelligenz, Noumenon, ein Theil einer intelligibeln Welt, und steht nicht unter der Naturnothwendigkeit. Die Neigungen und Begierden des Menschen gehören zur Sinnenwelt, und in sofern der Mensch davon ein Theil ist, hat er keinen Willen, sondern wird durch Neigungen als durch blinde Antriebe gelenkt. Je sinnlicher daher der Mensch ist, destomehr steht er unter einer fremden tyrannischen Herrschaft (Naturnothwendigkeit), der er sich gern entziehen möchte, aber nicht kann. So ist es manchem Menschen unumöglich, das Stehlen zu lassen, wenn er auch die schlimmen Folgen vor Augen sieht, und es oft nicht einmahl nöthig hat, fremdes Gut an sich zu reissen. Der Podagrist kann dem Reitze einer wohlschmeckenden Speise nicht widerstehen, wenn er gleich weiß, daß diese Speise schreckliche Quaalen in seinem Körper erzeugen werde. Solche Menschen nennt man Sclaven. Und wovon sind sie Sclaven? Von ih-

ihren Neigungen und Trieben, welche ein Theil der Sinnenwelt sind. In sofern also der Mensch eine Intelligenz ist, oder zur Verstandeswelt gehört — muß er Freiheit besitzen, denn diese ist das Gegentheil von der Sclaverey der Naturnothwendigkeit, die uns als Sinnenwesen, die den Neigungen unterworfen sind, drückt. Freiheit muß also in der Unabhängigkeit von Neigungen bestehen: denn der Mensch ist nur in sofern frei, als er zur Verstandeswelt gehört, und in sofern er dazu gehört, ist er von keinen Neigungen gefesselt. Mir fällt dabei eine Stelle aus meinem Lieblingsschriftsteller Xenophon, und zwar aus dessen Cyropädie, ein *). Ich würde diese Stelle also übersetzen: „Es ist ganz offenbar, o Cyrus, daß „ich zwei Seelen habe. Dies habe ich jetzt „mit dem tückischen Sophisten Amor heraus„philosophiert. Denn wenn ich nur eine See„le hätte, so würde sie nicht zugleich gut und „böse seyn, nicht zugleich rühmliche und schänd„liche Thaten lieben, und nicht zugleich ein

*) Cyr. Buch 6. Cap. 1.: Δυο, ὦ Κυρε, σαφως ἐχω ψυχας. νυν τουτο πεφιλοσοφηκα μετα του ἀδικου σοφιϛου του ἐρωτος. ὀυ γαρ δη μια γε ὀυσα, ἁμα ἀγαθη τε ἐϛι και κακη, ὀυδ' ἁμα καλων τε και ἀισχρων ἐργων ἐρᾳ, και ταυτα ἁμα βουλεται τε και ὀυ βουλεται πραττειν. ἀλλα δηλονοτι δυο ἐϛον ψυχα, και ὁταν μεν ἡ ἀγαθη κρατη τα καλα πραττεται· ὁταν δε ἡ πονηρα, τα ἀισχρα ἐπιχειρειται. νυν δε, ὡς σε συμμαχον ἐλαβε, κρατει ἡ ἀγαθη και πανυ πολλυ.

„und ebendasselbe thun und nicht thun wollen.
„Allein es sind offenbar zwei Seelen in
„mir; wenn die gute Seele herrscht, so
„verrichte ich edle Thaten, herrscht aber die
„böse, so unternehme ich schändliche Hand-
„lungen. Jezt aber herrscht die gute, und
„zwar in voller Kraft, weil sie dich zum
„Gehülfen angenommen hat.„ Diese
Stelle erläutert die ganze Sache vortreflich.
Araspos, der hier redet, glaubt, er ha-
be zwei Seelen, weil er sich bewußt war,
daß er zur Sinnenwelt und zur Verstandes-
welt gehöre. In sofern er zur Sinnenwelt
gehörte (die böse Seele), hatte er sich von
seiner tollen Leidenschaft zur schönen Panthäa
hinreissen lassen, und er fühlte, daß er hier
nicht frei, sondern nach den Gesetzen der
Naturnothwendigkeit gehandelt habe. In
sofern er aber zur Verstandeswelt gehört (die
gute Seele), fühlte er sich von seiner Nei-
gung unabhängig, um destomehr, da die
liebreichen Vorstellungen des edlen Cyrus
seine Gewalt zur Unterjochung der Leiden-
schaft verstärkten. Nunmehr war er sich sei-
ner Freiheit bewußt, die also in Unabhängig-
keit von den Neigungen (Theile der Sinnen-
welt) bestand. Wodurch aber erlangte er
diese Freiheit? Durch nichts anders, als durch
das Gesetz. Das Gesetz ist es also, was
uns auf die Idee der Freiheit führt; ohne
die Idee vom Gesetze findet keine Freiheit
Statt,

Statt, und nur unter Voraussetzung der Freiheit können dem Menschen Gesetze gegeben werden. Gehörte der Mensch blos zur Sinnenwelt, so wären Gesetze ein lächerliches Unding. Da sich nun aber die Vernunft selbst das Gesetz giebt, und unnachläßlichen Gehorsam gegen das Gesetz fordert, so muß der Mensch frei seyn. Die Freiheit des Willens (Autonomie) ist folglich mit der Moralität einerlei. Wer moralisch oder aus Pflicht handelt, handelt frei; denn das Gesetz macht ihn von seinen Neigungen los, und wer frei handelt, handelt aus Pflicht; denn würde er durch Neigungen gelenkt, so wäre von Pflicht nicht mehr die Rede, und es fände keine Autonomie Statt. Aus diesem allen sieht man nun, wie ein categorischer Imperativ möglich sey. Wenn wir nemlich blos zur Verstandeswelt gehörten, blos Intelligenz wären, so **würden** alle unsere Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn. Weil wir aber auch zugleich Glieder der Sinnenwelt sind, weil wir noch durch sinnliche Triebfedern afficirt werden, und folglich die Vernunft nicht ohne Hinderniß practisch seyn kann — so entsteht ein **Sollen**, welches categorische Sollen der categorische Imperativus genannt wird. Zu meinem, durch sinnliche Begierden afficirten Willen kommt noch die Idee ebendesselben Willens, der aber rein, und für sich selbst

practisch

practisch ist, und zur Verstandeswelt gehört, hinzu.

Nach diesen Grundsätzen urtheilt auch der schlichte, gemeine Menschenverstand. „Es ist Niemand, sagt Herr Kant, selbst „der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst „Vernunft zu gebrauchen gewohnt ist, der „nicht, wenn man ihm Beyspiele der Red„lichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit „in Befolgung guter Maximen, der Theil„nehmung und des algemeinen Wohlwollens, „(und noch dazu mit grossen Aufopferungen „von Vortheilen und Gemächlichkeiten ver„bunden), vorlegt, nicht wünsche, daß er „auch so gesinnt seyn mögte. Er kann es „aber nur wegen seiner Neigungen und An„triebe nicht wohl zu Stande bringen; „wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen „ihm selbst lästigen Neigungen frei zu seyn. „Er beweiset hiedurch also, daß er mit einem „Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit „frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere „Ordnung der Dinge versetze, als die seiner „Begierden im Solde der Sinnlichkeit, weil „er von jenem Wunsche keine Vergnügung „der Begierden, mithin keinen für irgend „eine seiner würklichen oder sonst ordentlichen „Neigungen befriedigenden Zustand, sondern „nur einen grössern innern Werth seiner Per„son erwarten kann. Diese bessere Person „glaubt er aber zu seyn, wenn er sich in

„den

„den Standpunct eines Gliedes der Ver„standeswelt versetzt, dazu die Idee der Frei„heit, d. i. Unabhängigkeit von bestimmen„den Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwill„führlich nöthigt, und in welchem er sich „eines guten Willens bewußt ist, der für „seinen bösen Willen, als Gliedes der Sin„nenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse, „das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er „kennt, indem er es übertritt. Das „moralische Sollen ist also eigenes nothwen„diges Wollen als Gliedes einer intelligiblen „Welt, und wird nur sofern von ihm als „Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein „Glied der Sinnenwelt betrachtet„*). So weit Herr Kant, dessen Theorie in diesem Stücke von dem Gewissen eines jeden Menschen bestätiget wird. Denn wenn wir eine unerlaubte Handlung begangen haben, zu derselben durch innere und äussere Anreizungen, durch unser Temperament, durch das Zureden anderer, durch die Umstände der Zeit und des Orts, vielleicht gar im Rausche, so verführt worden sind, daß es scheint, wir hätten gar nicht anders handeln können, und wir wären zu der unerlaubten That fast gezwungen worden — so ist doch eine Stimme in uns, die uns für schuldig erklärt, weil wir aller Anreizungen ohngeachtet dennoch

*) S. Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, Seite 112 und 113.

noch hätten anders handeln können. Der Mensch sieht also ein, daß er etwas **kann**, und daß er in sofern zur Verstandeswelt gehört; weil aber, in sofern er zur Sinnenwelt gehört, die Neigungen dem **Wollen** sich widersetzen, für seine schwache Natur ein **Sollen** entsteht, welches durch den categorischen Imperativ ausgedrückt wird.

Was nun die zweite Frage betrifft: Was hat die blosse Form des Gesetzes, entfernt von allen erwarteten Vortheilen, und entkleidet von allen materialen Bestimmungsgründen, für einen Werth, so daß wir das blosse Gesetz zur alleinigen Triebfeder des Willens machen können? — so, glaube ich, könnte man diese Frage schon nach der Analogie beantworten. Das Gesetz nemlich: **was du nicht wilst das dir geschieht, das thue auch keinem andern; thue aber andern, wie du wünschst, daß sie dir thun mögen** — hat schon für den gemeinen Verstand eine vorzügliche Wichtigkeit, selbst alsdann, wenn der Mensch gar keinen Vortheil von diesem Gesetze erwartet, wenn es ihm vielmehr äusserst schädlich ist. Ich finde davon ein sehr auffallendes Beispiel beim **Valerius Maximus**, dessen Worte ich in der Note mittheilen will *). Man sieht aus die-

*) Val. Max. lib 4, 1. Patria pulsus a Dionysio tyranno, Dion, Megaram petierat; ubi quum

dieser Erzählung des römischen Schriftstellers, daß Dion ohne erwarteten Vortheil sich dem Gesetze unterwarf, weil er die Richtigkeit und Wahrheit des Gesetzes einsahe, und dadurch genöthiget wurde, sich von den Neigungen des Unwillens, des Zorns, des Verdrusses u. s. w. unabhängig zu machen. Wenn nun ein noch unvolkommnes Gesetz, wie das obige, eine solche Würkung hervorbringen konnte — wie groß muß nicht die Achtung seyn, die das Principium: handle so, daß die Maxime deines Willens zur algemeinen Gesetzgebung tauglich sey — uns abnöthiget? Der Mensch giebt sich selbst dieses Gesetz, wie oben gezeigt worden ist; richtet sich der Mensch nicht nach diesem Gesetze, so ist er der Herrschaft seiner Bedürfnisse und Neigungen unterworfen, und ist nicht frei; bei der Befolgung des Gesetzes aber wird er von der angeführten verdrießlichen Herrschaft los, er gehorcht einem Gesetze, das er selbst für sich und die ganze Geisterwelt gegeben hat, und ist frei. Hierin besteht des Menschen eigentliche Würde, an deren Stelle kein Aequivalent gesetzt werden kann. „Treue im Versprechen, sagt „Herr

quum Theodorum, principem eius urbis, domi convenire vellet, neque admitteretur, multum diuque ante fores retentus, comiti suo: Patienter hoc ferendum est, ait; forsitan enim *et nos*, quum in gradu dignitatis nostrae essemus, *aliquid tale fecimus*

Herr Kant, „Wohlwollen aus Grundsätzen „(nicht aus Instinct) haben einen innern „Werth. Die Natur sowohl als die Kunst „enthalten nichts, was sie, in Ermangelung „derselben, an ihre Stelle setzen könnten, „denn ihr Werth besteht nicht in den Wür„kungen, die daraus entspringen, im Vor„theil und Nutzen, den sie schaffen, son„dern in den Gesinnungen, d. i. in den Maxi„men des Willens, die sich auf diese Art „in Handlungen zu offenbaren bereit sind, „**obgleich auch der Erfolg sie nicht be„günstigte**„ *).

Man mache nur den Versuch, und entkleide eine Handlung von allen Anreitzen der Belohnung, des Vortheils, der Ehre, des Nachruhms u. s. w. man lasse dabei nichts von allen Triebfedern übrig, als lediglich das Gesetz selbst, und man wird gleich sehen, welchen Eindruck dieses auf das Gemüth jedes unbefangenen Menschen machen wird. Denn wenn man die Tugend oder die Sittlichkeit von allem unächten Schmucke des Lohns und der Selbstliebe entkleidet darstellt, wenn man sie blos aus der Achtung gegen das Gesetz entspringen läßt, so erblickt man die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt, wie der mehrmahls angeführte Philosoph es aus-

*) S. Grundlegung zur M. d. S. Seite 78. Ueberhaupt vergleiche man hier alles, was in dieser Grundlegung von S. 74 bis 87 gesagt ist.

ausdrückt. Diese eigentliche Gestalt der Tugend ist das Höchste, Erhabenste und Würdigste, was das Auge des Geistes erblicken kann; eine blos aus Achtung gegen das Gesetz ausgeübte That läßt alles hinter sich zurück, und jeder, der sie betrachtet, wünscht: **Möchtest du auch so handeln können!** So wahr ist es also, daß die blosse Darstellung des Gesetzes unendlich kräftiger auf das menschliche Gemüth würkt, als alle Anlockung der Selbstliebe und als versprochene Belohnung, sobald der Mensch nur von der innern Nothwendigkeit und Schönheit des Gesetzes überzeugt ist. Rohe noch ungebildete Menschen müssen freilich durch Lohn und Bestrafung gereitzt werden, wenigstens dem Buchstaben des Gesetzes gemäß zu handeln, so wie man oft bei Kindern äussere Bewegründe statt der inneren gebrauchen muß, da die innern noch nicht anwendbar sind. Man giebt einem Kinde crustula blanda, wie Horaz sagt, um es zur Ruhe zu bringen, oder zum Fleisse anzureitzen; das geschieht aber blos wegen der eingeschränkten Begriffe des Kindes; nachher müssen dergleichen Bewegründe von selbst wegfallen. So klein wie es Männern voll Arbeitseifer dünkt, um eines Zuckerkuchens willen fleißig zu seyn, so klein mag es Geistern von höherm als menschlichem Range dünken, wenn Menschen um irgend eines Lohns willen,

wie

wie er auch Namen haben mag, irgend ein Gesetz erfüllen. Dies ist allemahl kindische oder eingeschränkte Denkungsart, die mit der Gebrechlichkeit unserer Natur verbunden ist. Man darf also auch nicht einwenden, daß das Evangelium Jesu selbst die Menschen durch Belohnung zu reizen suche. Dies geschieht freilich im N. T. oft, z. B. Lasset uns Gutes thun: denn zu seiner Zeit werden wir ärnten. Allein man kann hier sagen, was Christus in Ansehung der mosaischen Ehegesetze erinnert: Das ist geschehen um eures Herzens Härtigkeit willen (Matth. 19, 8.). Es war in den damahligen Zeiten schon genug, und völlig zweckmäßig, wenn die Menschen nur erst lernten, was für Pflichten von ihnen gefordert werden, wenn die durch den Pharisäismus so gänzlich verderbte Moral von ihren Schlacken gereiniget wurde. Es war damahls schon genug, wenn Jesus nur vor dem groben Eigennutze, der durch die jüdischen Moralisten eingeführt worden war, warnte, und dies hat er in der sogenannten Bergpredigt hinlänglich gethan. Ohnedem aber giebt das Evangelium würklich Winke genug, daß man eigentlich blos aus Achtung gegen das Gesetz handeln müsse. Ich suche nicht meine Ehre, sagt der Erlöser, sondern die Ehre des, der mich gesandt hat. Des Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen. Meine

ne Speise ist es, daß ich den Willen des, der mich gesandt hat, thue, u. s. w. Endlich ist ja das Ziel, das allen Christen im Evangelio aufgestellt wird; Heiligkeit, welche schlechterdings allen Eigennutz ausschließt, und in der völligen Uebereinstimmung mit dem Geiste (nicht mit dem Buchstaben) des Gesetzes besteht. Freilich ist es unmöglich, schon hier in diesem Leben das Ziel der Heiligkeit zu erreichen: denn wir haben durchaus keinen reinen, von allen materialen Bestimmungsgründen abgesonderten Willen; Selbstliebe ist mehr oder weniger die Triebfeder unserer Handlungen; und wenn sich der Mensch auch einbildet, aus blosser Achtung gegen das Gesetz gehandelt zu haben, so ist es doch leicht möglich, daß hier Täuschung zum Grunde liegt. Aber dem ohngeachtet muß das Gesetz in seiner höchsten Reinigkeit und die Moralität im erhabensten Ideale dargestellt werden, und man darf hier von der Forderung nicht das mindeste nachlassen, wenn man nicht das ganze Wesen der Sittenlehre zerstören will. Jeder bemühe sich nur, dem vorgezeichneten Ideale so nahe zu kommen, als möglich ist, und je näher er demselben kommt, je weniger die Neigungen der Selbstliebe, und je mehr die Achtung fürs Gesetz die Triebfeder seiner Handlungen wird, desto mehr Eindruck wird dadurch auf das Herz der Zuschauer gemacht werden, und den Satz bestätigen, daß

das

das Gesetz an sich selbst respectabler sei, als jede Hoffnung einer Belohnung.

Es bleibt also wahr, der reine moralische Bestimmungsgrund, der blos in der Form des Gesetzes angetroffen wird, macht den stärksten Eindruck auf den Menschen, sobald der Mensch aus dem ersten Zustande der Rohigkeit herausgetreten ist. Die Ursache liegt darin, weil die Unabhängigkeit von Neigungen dem Menschen seine wahre Würde, die in der Freiheit liegt, fühlen läßt, und beim Zuschauer den Wunsch erregt, es auch so weit bringen zu können. Die Achtung gegen eine handelnde Person steigt, je mehr wir sehen, daß der Mensch bei seiner Handlung aufopfert; dahingegen die anfängliche Bewunderung von Grad zu Grad herabsinkt, je mehr wir eine lohnsüchtige Triebfeder bei jemanden entdecken. Man erinnere sich nur an dasjenige, was ich oben über die Geschichte des Fabricius bemerkt habe. Aus diesem allen fließt alsdenn eine wichtige Bemerkung für Pädagogen und Eltern, nemlich ihre Zöglinge und Kinder mehr auf das Pflichtmäßige der Handlungen, und also auf die Idee des Gesetzes aufmerksam zu machen, ihnen das Gesetz als den einzigen Maaßstab vorzuhalten, nach welchem Handlungen gemessen werden müssen. Man ziehe also die Betrachtung der Kinder von der äussern schimmernden Hülle der That ab, um den

Gei-

Geistesblick mehr auf den innern Gehalt der Handlung zu richten. Hiedurch wird nicht blos das Urtheil geschärft, indem das Kind oder der Jüngling auf diese Art manche glänzende That eines gepriesenen Helden der Geschichte oft in die Sorge für den allerniedrigsten Eigennutz verwandelt sieht — sondern die jugendliche Seele gewöhnt sich auch dadurch, bei künftigen eigenen Handlungen immer nach dem Gesetze zu fragen, und sich dadurch bestimmen zu lassen.

Beantwortung der Frage: Giebt es Pflichten, die ohne die Lehre von der Unsterblichkeit nicht bewiesen werden können?

Nach Festsetzung aller vorigen Prämissen folgt nun für jeden, der die Prämissen zugegeben hat, und consequent denkt, von selbst der Schluß: daß wir die Lehre von der Unsterblichkeit in der Moral nicht nöthig haben, um die Pflichten zu beweisen, und ihre Nothwendigkeit und innere Wahrheit zu demonstriren, eben so wenig, wie wir dazu die Lehre vom Daseyn Gottes brauchen. Auch der gröbste Atheist, der die vorigen Sätze zugege-

gegeben hat, muß schlechterdings einsehen, daß die Befehle der Moral ihn eben so gut angehen, als der Religionsbekenner dadurch verpflichtet wird: denn bei der Bestimmung der menschlichen Pflichten ist gar nicht die Rede von einer belohnenden oder strafenden Gottheit. Herr Professor Jacob in seiner Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, oder aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, (Leipzig 1786.) sagt: „Es „ist nur eine einzige Bedingung möglich, unter welcher dieser Zweck (der Zweck der „Sittlichkeit) für mich, und überhaupt für „die Menschen, gültig werden kann, und „wodurch er mit allen Zwecken zusammenhängt, und diese ist: daß **ein Gott sei**, „**und ein künftiges Leben**. Ich weiß auch „ganz gewiß, daß Niemand eine andere Bedingung angeben kann, unter der eine solche systematische Verbindung aller vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze „möglich sei, als die, ein gesetzgebendes „Oberhaupt anzunehmen. Da nun meine Vernunft mir gebietet, daß auch ich die sittlichen „Gesetze als für mich gültig annehmen müsse, „und die Voraussetzung des Daseyns Gottes „**die einzige Bedingung ihrer Gültigkeit** „ist, so werde ich unausbleiblich ein Daseyn „Gottes glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, „**weil dadurch meine sittlichen Grund-**

„sätze

„säze selbst umgestürzt werden würden, „denen ich aber gar nicht entsagen kann, „ohne die Würde der Menschheit überhaupt „zu verläugnen, und in meinen eigenen Au- „gen verabscheuungswürdig zu werden.„ Auf diese Art, wie Herr Jacob die Sache vor- stellt, fällt die ganze Moral, sobald man sie von der Religion trennt, in ein völliges Nichts zurück. Die Gebote der Sittenlehre bekommen nur durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit ihre Gültigkeit, und die Idee von Pflichten setzt die Idee von einer belohnenden und bestrafenden Gottheit voraus, ohne die leztere Idee läßt sich die erste gar nicht denken. Allein wenn Herr Jacob meint, daß man keine systematische Verbindung aller vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Ge- setze, ohne ein gesezgebendes Oberhaupt, annehmen könne — so braucht ja dies gesezge- bende Oberhaupt nicht die Gottheit zu seyn. Die Vernunft selbst giebt das Gesez, und ist in so- fern Oberhaupt; die Vernunft aller denkenden Wesen wird durch die ganze Schöpfung einerlei Geseze geben, so lange diese Wesen richtig und vernünftig denken. Da also alle verständige We- sen in den Moralgesezen übereinstimmen, da keins z. B. Lügen, Betrügen, und dergleichen, zu Gesezen machen wird — so ist die Vernunft jedes einzelnen Wesens sich selbst genug, und be- darf keinen Gesezgeber ausser ihr, um die Idee von Pflicht zu gründen. Es ist mit den Wil-

lenskräften gerade, wie mit den Erkenntnißkräften. Mit Recht sagt der Recensent der angeführten Jacobschen Schrift in der algem. deutschen Bibliothek *): „Das moralische Gesetz hat für „unser thätiges Vermögen eben das Ansehen, „was für unsere Erkenntnißkräfte jenes Kantische „Gesetz hat, vermöge dessen sich unsere Ver„standesbegriffe und Grundsätze auf die An„schauungen in Raum und Zeit beziehen, „und unsere Vernunftideen blos zur Leitung „unseres Verstandes in der Sinnenwelt die„nen sollen. Und so hätte das moralische „Gesetz unseres Verhaltens vor dem specula„tiven Gesetze unseres Denkens und Empfin„dens nichts voraus. Nun weiset uns das „speculative Gesetz auf keinen Gesetzgeber so „hin, daß wir es nicht anders, als unter der „Voraussetzung eines solchen, für gültig und „verbindend erkennen könnten. Warum solte „denn nicht auch jenes moralische Gesetz für „gültig und verbindend angenommen werden „können, ohne desfals einen Gesetzgeber an„zunehmen? — — Bedarf das Gesetz des „Verstandes keines vernünftigen Gesetzgebers, „so bedarf das Gesetz des Willens keines „sittlichen Gesetzgebers.„ Die sittlichen Grundsätze des Menschen werden also nicht umgestürzt, wenn der Glaube an Gott und Unsterblichkeit wankend gemacht wird: denn diese Grundsätze beruhen nicht auf den an-

*) Stück 2, Band 82, Seite 468.

angeführten Glauben, sondern sie beruhen auf der Würde des Menschen, in sofern derselbe zur Verstandeswelt gehört. In sofern er nemlich dazu gehört, und nicht, als Theil der Sinnenwelt, ein blosses Spiel sich durchkreuzender Neigungen seyn will, wodurch sein Werth als Mensch verlohren gehen würde — giebt die Vernunft sittliche Gesetze, wodurch der Wille gelenkt werden soll; der Mensch ist also selbst Gesetzgeber für sich und die ganze Geisterwelt, ohne einen Gesetzgeber ausser sich nöthig zu haben.

Hat nun die Moral die Idee vom Daseyn Gottes nicht nöthig, um die Wahrheit und Richtigkeit ihrer Vorschriften zu beweisen, so braucht sie dazu auch nicht die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Denn die Vernunft giebt Gesetze, die der Mensch während der Dauer seines Daseyns beobachten muß, diese Dauer mag sich nun blos auf dieses Leben, oder noch auf ein anderes erstrecken. Denn wie solte es möglich seyn, daß das allergeringste in der Natur des Gesetzes dadurch geändert würde, daß es längere oder kürzere Zeit beobachtet werden kann? Das algemeine Moralgesetz dauert ewig fort, so lange es Wesen giebt, die sich darnach richten sollen; giebt es keine solche Wesen mehr, so hört das Gesetz in Beziehung auf solche Wesen freilich auf; aber so lange wie diese noch da waren, mußten sie sich nach

der Vorschrift richten. Wenn man also behauptet, daß die Lehre von einem künftigen Leben erforderlich sey, um die menschlichen Pflichten zu beweisen, so kann das nichts anders heissen, als: **entweder** der Mensch ist nur in Erwartung eines ewigen Lohns schuldig, dieses oder jenes zu thun, **oder**, nur durch die Idee von einer in jenem Leben belohnenden und bestrafenden Gottheit kann der Mensch zur Erfüllung der Pflichten geneigt gemacht werden. Wir wollen mit dem letzten anfangen. Ohne das zu wiederholen, was oben gesagt worden ist, daß nemlich die blosse Idee des Gesetzes, besonders wenn man sie in einem Geschichtsbeispiele vorstellt, respectabler ist, und stärker auf den Menschen würkt, als jede Aussicht auf Lohn — so will ich es hier zugeben, daß die Lehre von der Unsterblichkeit den Menschen zur Erfüllung der Pflichten geneigt mache. Aber, wenn dies auch der Fall würklich ist — so folgt daraus keinesweges, daß man ohne die Unsterblichkeitslehre die Nothwendigkeit der Moralgesetze nicht beweisen könne. Die Vernunft giebt die Gesetze, gehorcht nun der Mensch diesem Gesetze nicht eher, als bis man ihm unvergänglichen Lohn bestimmt, und verhöhnt er wohl gar das erhabene Sittengesetz, weil er die Unsterblichkeit der Seele läugnet, und also über alle Moralität sich hinwegsetzen zu können glaubt, weil ihm die Ueberzeugung

von

von einer ewigen Fortdauer fehlt — so liegt die Schuld nicht an den Beweisen für die Wahrheit des Gesetzes, sondern daran, weil der Mensch zu sehr seinen Neigungen folgt, und sich nicht genug von den Gesetzen der Sinnenwelt losmachen kann. Wenn der Mensch also nur alsdann den Vorschriften der Moral folgt, wenn er ein ewiges Leben hofft, so ist der Glaube an Unsterblichkeit ja offenbar nichts weiter, als **materialer Bestimmungsgrund**, der eine eigennützige Tugend erzeugt, die Reinigkeit des Willens trübt, und ein wahrhaftig moralisches Verhalten (aus Pflicht) unmöglich macht. Mit einem Worte, der Glaube an Unsterblichkeit, wenn uns derselbe zur Tugend geneigt machen soll, bringt nichts als Legalität hervor, die in der That nicht viel werth seyn kann. Und wenn man nun durch die vorigen Untersuchungen überzeugt worden ist, daß der Mensch nicht aus Selbstliebe handeln dürfe, daß er gar nicht nach Lohn, weder in dieser noch in jener Welt, fragen müsse, daß er lediglich der Achtung fürs Gesetz folgen müsse, wenn es ihm um Pflicht zu thun ist; wenn ferner die Freiheit des Menschen blos in der Unabhängigkeit von Neigungen, und in dieser Freiheit des Menschen Werth besteht; wenn endlich die Vernunft in einem categorischen Imperativ gebietet, wodurch der Eigennutz abgeschnitten wird — so folgt daraus

aus unwidersprechlich, daß der Mensch, wenn er erst durch Hoffnung einer ewigen Vergeltung geneigt gemacht werden muß, den Gesetzen der Moral zu gehorchen, ein Sclave der Sinnlichkeit und der Neigungen ist, sich selbst verachten muß, und schlechterdings auf keine Freiheit Anspruch machen kann, eben so wenig wie auf wahre Menschenwürde — aus dem ganz natürlichen Grunde, weil er es nicht einmahl seyn will. Der Recensent der oben angeführten Schrift des Herrn Professor Jacob, in der A. d. B. ist in der Meinung, „daß, als Thatsachen betrachtet, „diese Verachtung und Verabscheuung unse„rer selbst, durch keine Erfahrung sich bestä„tige, indem wir nirgends finden, daß die „Philosophen, die, wie Epicur, die Wollust, „oder vielmehr die Glückseligkeit über die „Tugend erhoben, oder, wie die Stoiker, „die Tugend in die Glückseligkeit setzten, sich „bei einem, dieser ihrer verschiedenen Den„kungsart gemässen, Betragen selbst verab„scheuet und verachtet haben. — Dies hat, „so viel wir wissen, kein Epicur, kein Atti„cus, kein Cicero, und unter den Neuern „kein Gassendi, kein St. Evremont, kein „Hume, kein Helvetius gethan — und zu „sagen, daß sie es eigentlich hätten thun „sollen, dies würde offenbar petitio princi„pii seyn.„ — Dies letzte scheint mir aber ungegründet zu seyn. Petitio principii wäre es,

es, zu behaupten: die angeführten Männer verachteten sich, weil sie nicht uneigennützig handelten: **denn** sie mußten sich verachten. Allein es ist gar nicht petitio principii dem Recensenten zuzugeben, die angeführten Männer haben sich nicht verachtet, und doch zu behaupten, sie mußten sich verachten, wenn sie die Tugend blos um ihrer Privatglückseligkeit willen ausübten, und sich dieses Endzwecks dabei **bewußt waren.** Ich will den Epicur zum Beispiele anführen. Wenn Epicur Gelegenheit hatte, eine edle That zu thun, und nun anfing zu berechnen, die Aufopferungen, die diese That fordert, sind = 10; das was **mir** die That einbringt ist = 15; allein 15 ist mehr als 10, also will ich die That ausüben — so sage man, ob sich Epicur nicht verachten mußte, weil er als ein mercantilischer Geist dachte, der mit der Tugend gegen die Glückseligkeit einen Tauschhandel trieb? Verachtete sich Epicur nicht, so lag es blos im Mangel des Nachdenkens über sich selbst; er hätte sich aber schlechterdings verabscheuen müssen, wenn er auch nur einen Funken Urtheil und Gefühl hatte. Allein ich bin volkommen überzeugt, daß weder Epicur, noch Cicero, noch Atticus noch der Recensent jemahls, wenn sie eine schöne That verrichten wolten, auf die obige Art calculirt haben — sie dachten gewiß nicht (wenigstens nicht mit Bewußtseyn) an Lohn,

der

der sie zu ihrer Tugendhandlung anspornte. Wenn also auch ihr System eigennützig war, und sie in der Theorie die Tugend **blos** als Mittel zum Privatglücke betrachteten — so folgt daraus nicht, daß sie sich verabscheuet haben, denn sie handelten ihrem System nicht gemäß, sie handelten besser, als ihr System es ihnen vorschrieb. Richteten sie sich aber **mit Bewußtseyn** (denn darauf kömmt es hier an) nach ihrer Theorie, calculirten sie auf die obige gezeigte Art, so mußten sie sich verachten; sie konnten mit ihrer **Klugheit** allenfals zufrieden seyn, aber unmöglich mit ihrer **Moralität**; sie konnten wenigstens die Würde der Menscheit nicht in sich finden. Es bleibt also, meiner Einsicht nach, ewig und unumstößlich wahr, daß man dem Sittengesetze, der Tugend und Moralität den größten Schaden thut, wenn man die Lehre vom künftigen Leben dazu braucht, um die Menschen zur Sittlichkeit geneigt zu machen. Der Unsterblichkeitsleugner kann also von keiner Pflicht eine Ausnahme für sich machen, unter dem Vorwande: es fehle ihm dasjenige, wodurch der Mensch zur Tugend geneigt gemacht werden müsse, weil ihm auf diese Art nur ein materialer Bestimmungsgrund fehlt, von dem ohnedem bei der Pflicht nicht die Rede seyn darf.

Versteht man aber, zweitens, unter dem Satze: die Lehre von einer ewigen Dauer

ist

ist nöthig, um menschliche Pflichten zu beweisen, dies: daß der Mensch nur in Erwartung eines künftigen Lohns schuldig und verpflichtet sei, den Sittengesetzen zu gehorchen — so ist auch dieses, nach den vorigen Prämissen, nicht schwer zu widerlegen. Ist nemlich die Selbstliebe, oder die Neigung zu eigener Glückseligkeit oder Volkommenheit, das oberste Princip in der Moral, und muß diese Selbstliebe der Bestimmungsgrund des Willens seyn — so liessen sich allerdings Pflichten denken, wovon der Unsterblichkeitsläugner frei wäre, und die er, vermöge seines eigenen Interesse, nicht zu erfüllen brauchte, z. B. der Tod fürs Vaterland, oder für die Menschheit überhaupt. Soll alles auf Selbstliebe reducirt werden, so ist der Läugner des ewigen Lebens ein Narr, wenn er für seine Mitmenschen sich aufopfert, und hat schlechterdings keine Verbindlichkeit dazu. Denn soll alle Verbindlichkeit aus unserm Privatnutzen entspringen — wer kann es dann wagen, einem Unsterblichkeitsläugner den Tod fürs Vaterland zuzumuthen? Es ist zwar möglich, daß er denselben doch übernimmt, aber dann handelt er wider sein System, entweder aus Bewußtlosigkeit, oder aus Prahlerey, aus einem dunklen Gefühle des Stolzes, aber schlechterdings inconsequent in Ansehung seiner Theorie. Allein davon ist hier gar die Rede nicht, sondern davon:

ob man es ihm als Pflicht beweisen kann. Und das wird man in Ewigkeit nicht können, so lange man kein anderes Princip als das Princip der Selbstliebe annimmt. Man sage ja nicht, daß er sich selbst verachten, und Gewissensvorwürfe empfinden müßte, wenn er dem Gesetze: für seine Mitmenschen zu sterben, ungehorsam würde. Denn es ist kein Gesetz für ihn, wenn kein anderes Gesetz gelten soll als die Vorschrift: beglücke dich! Er würde unsittlich, unmoralisch, ja abscheulich handeln, wenn er sein Leben für andere Menschen aufopferte, indem er dadurch sein höchstes Gesetz, der eigenen Glückseligkeit, mit Füssen treten würde. Glaubt der Mensch an ein ewiges Leben, so kann man ihm freilich beweisen, daß er den Tod fürs Vaterland sterben müsse, auch in dem Fall, daß man die Selbstliebe zum Princip der Moral macht: denn man kann ihm sagen, daß er für seine Aufopferung auf Erden in jener Welt werde reichlichen Ersatz bekommen, und daß er also die kleinere Glückseligkeit (in dieser Welt) fahren lassen müsse, um die grössere (in jener Welt) zu bekommen. Da aber der Fall mit dem Läugner des künftigen Seyns offenbar ganz anders ist, so sieht man ein, daß man ihm gewisse Pflichten nicht beweisen kann, voraussetzt, daß man das Princip der Selbstliebe als erstes Gesetz in der Moral annimmt. Allein wenn

man auch mit diesem Princip, das ohnedem nichts taugt, und gar nicht angenommen werden darf, nichts ausrichtet — so kann doch die Sache durch ein anderes Princip vielleicht würklich gemacht werden. Man muß sich hier schlechterdings an den formalen Bestimmungsgrund, an den categorischen (nicht hypothetischen) Imperativ, und an das Principium halten: handle so, daß die Maxime deines Willens Tauglichkeit zur algemeinen Gesetzgebung habe, oder, wie du wünschen mußt, daß algemein gehandelt werde. Muß nun der Mensch und jedes vernünftige Wesen überhaupt wünschen, daß z. B. Redlichkeit, Treue im Versprechen, Wohlwollen und Wohlthun, Achtung gegen fremdes Gut, u. s. w. algemein sey, und kann er unmöglich wollen, daß die Maxime zu lügen, zu betrügen, zu stehlen, zu morden, die Heiligkeit der Ehe zu verletzen, und dergleichen, ein Universalgesetz werde — so kann auch dieses der Unsterblichkeitsläugner nicht wollen; und kann er das nicht wollen, so sieht er offenbar auch seine Schuldigkeit ein, sich nach den Gesetzen zu richten. Jeder Mensch ist ein Theil der Verstandeswelt, oder der intelligiblen Natur, jeder muß sich also auch den Gesetzen unterwerfen, die für diese intelligible Welt gehören; keiner kann für sich eine Ausnahme machen, und besondere Unabhängigkeit von Gesetzen für sich verlangen, denen alle unter-

wor-

worfen sind. Denn die Vernunft eines jeden, sobald sie richtig denkt, giebt Vorschriften fürs ganze Geisterreich; er gehört zu diesem Geisterreiche, ist also mit in die Reihe der Wesen eingeschlossen, denen seine Vernunft ein Gebot giebt. Der Läugner eines ewigen Lebens also, hat eben dieselben Verpflichtungen auf sich, die ein anderes menschliches Wesen auf sich hat. Wolte man dieses nicht zugeben, so müßte man beweisen,

1) daß der Unsterblichkeitsläugner kein Glied der Verstandeswelt wäre;
2) daß er, weil ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit eines synthetischen Satzes fehlt (die Seele ist unsterblich), auch besondere Gesetze des Willens, die von den Gesetzen für alle andere Menschen verschieden sind, haben müsse;
3) daß er **bei gesundem Verstande und bei völligem Bewußtseyn**, wollen könne, daß gewisse Maximen, z. B. zu verläumden, falsch zu schwören, u. s. w. algemeine Gesetze würden, und umgekehrt, Arbeitsamkeit, Berufstreue, u. s. w. nicht geboten wären, und sich **kein Mensch** darnach zu richten brauche;
4) daß, sobald ein materialer Bestimmungsgrund (in diesem Falle: ewiger Lohn) wegfällt, nun auch das Gesetz selbst (das in seiner Reinigkeit nichts

mit

mit materialen Triebfedern zu thun hat) wegfallen müsse.

Da man aber diese vier Sätze unmöglich wird beweisen können, so bleibt es gewiß: **es sind keine Pflichten gedenkbar, die man, ohne Voraussetzung der ewigen Fortdauer, nicht demonstriren könnte.**

Ich will nun diese Theorie auf einen einzelnen Fall, den ich schon oben berührt habe, anwenden — auf einen Fall, der gerade der allerschwürigste ist, auf eine Pflicht, die kein empirischer Moralist, ohne die Religion zu Hülfe zu nehmen, beweisen kann. Ich meine den Tod fürs Vaterland, oder für die Menschheit überhaupt — eine Pflicht, die von so vielen grossen Männern, vom Codrus, Leonidas, Socrates, und andern, in der alten und neuern Zeit, erfüllt wurde. Solte sich beweisen lassen, daß man auch von dieser Pflicht den Unsterblichkeitsläugner (vorausgesetzt, daß seine kalte Vernunft urtheilt) überzeugen könne — so kann dies auch bei leichtern Pflichten, die nicht so viel Aufopferung erfordern, geschehen, man kann alsdann vom Grössern auf das Kleinere schliessen.

Wenn wir der Sache nur ruhig nachdenken, so werden wir bald einsehen, daß auch der zum Tode für seine Mitmenschen verbunden sei, der den Tod für das Aufhören des ganzen menschlichen Daseyns hält. Es ist freilich, wenn wir an die menschlichen Neigungen

gen denken, viel gefordert; allein es kömmt hier schlechterdings nicht darauf an, ob viel oder wenig gefordert wird, sondern, ob die Forderung in der Vernunft gegründet ist. Und dies ist so unstreitig, weil der Unsterblichkeits-läugner verlangt, daß andere Menschen, im Falle der Noth, sich für ihre Mitbrüder, zum Wohl anderer, aufopfern sollen; weil er nicht wollen kann, daß sein Grundsaz: **ziehe dein Privatglück dem algemeinen Wohl vor, und opfere dich nicht auf,** eine algemeine Maxime, oder ein Gesetz werde. Da er nun dies nicht wollen kann, da er vielmehr wollen muß, daß die entgegengesetzte Maxime die Form eines Gesetzes bekomme, so muß er sich auch selbst diesem Gesetze unterwerfen, ohne seine Neigungen und sein Privatinteresse zu fragen. Denn wolte jeder seinen Privatneigungen folgen, so würde alle Gesetzgebung aufhören, welches der Unsterblichkeitsläugner, so lange er seine Vernunft behält, nicht wollen kann. Da nun unter zwei contradictorischen Maximen nur eine Princip einer algemeinen Gesetzgebung werden kann, die Maxime aber: opfere dich, auch im dringendsten Falle der Noth, nicht für die Wohlfahrt mehrerer auf — zur Gesetzgebung nicht taugt; so muß die entgegengesetzte auch vom Unsterblichkeitsläugner angenommen werden, weil er nothwendig wollen muß, daß sie von andern Menschen angenommen werde.

Man kann diesen Beweis auch noch auf eine andere Art führen, der Beweis bleibt zwar der vorige, nur daß er auf eine andere Art dargestellt wird. Der erste Grundsatz der Moral nemlich: **handle so, daß die Maxime deines Willens Principium einer algemeinen Gesezgebung werden könne**, ist mit der Autonomie oder Freiheit des Willens einerlei. Denn diese besteht, wie oben gezeigt worden ist, in der Unabhängigkeit von Neigungen. Der ist also frei, der sich durch die Form des Gesetzes bestimmen läßt, der so handelt, daß die Maxime seines Willens Tauglichkeit zur Universalgesetzgebung hat. Folglich ist dieser Grundsatz mit der Autonomie (wobei der Einfluß der Neigungen aufhört) einerlei. Der Unsterblichkeitsläugner nun, den das Gesetz auffordert: opfere dich auf für deine Mitbrüder — der aber nicht diesem Gesetze, sondern seiner Neigung, z. B. seiner Liebe zum Leben, folgt, ist nicht frei: denn er dependirt von Gesetzen der Sinnenwelt, oder, mit andern Worten, sein Wille wird nicht durch die Form des practischen Gesetzes bestimmt, worin doch allein die Freiheit besteht. Nun könnte freilich der Läugner des künftigen Lebens sagen: ich will nicht frei handlen, ich will auf die Autonomie Verzicht thun — Aber indem er dies sagt, erkennt er doch schon offenbar ein Gesetz, das da ist, nach wel-

chem

chem er aber seinen Willen nicht bestimmen will. Er sieht ein, er müßte seinen Willen darnach bestimmen, wenn er frei handeln will; daß er aber seinen Willen nicht darnach bestimmt, daran ist nicht der Mangel an Verbindlichkeit schuld, sondern die Gewalt der Neigungen, der Mangel an methaphysischer Freiheit. In diesem Falle kann aber auch der seyn, der von der Geistesfortdauer nach dem Tode fest überzeugt ist. Die Gewalt seiner Neigungen kann ihn hindern, und hindert ihn hundertmahl an der Freiheit des Willens, oder an dem Bestimmtwerden durch die Form des Gesetzes. Aber, lieben Brüder! es solte nicht so seyn. Man könnte die Sache in folgende zwei Kettenschlüsse zusammenfassen:

Wenn der Unsterblichkeitsläugner so handeln muß, daß die Maxime seines Willens algemeines Gesetz werde (weil er nicht wollen kann, daß eine für Gesetzgebung untaugliche Maxime algemein werde) — so darf er auch den Grundsatz nicht annehmen: ich will lieber auf Willensfreiheit Verzicht thun, und meinem Privatinteresse folgen (weil dieser Grundsatz alle Gesetzgebung aufhebt, welches er nicht wollen kann).

Kann er aber die Maxime: auf Freiheit des Willens Verzicht zu thun, überhaupt nicht billigen, so kann er sie

auch

auch in besondern Fällen nicht billigen;

Kann er sie in einzelnen Fällen nicht billigen, so kann er seiner eigennützigen Maxime auch dann nicht Beyfall geben, wenn von Aufopferung für andern die Rede ist.

Dann darf er seine Freiheit nicht fahren lassen.

Darf er seine Freiheit nicht fahren lassen, so muß er sich von seinen Neigungen unabhängig machen.

Macht er sich von seinen Neigungen unabhängig, so wird sein Wille durch die blosse Form des Gesetzes bestimmt.

Wird sein Wille durch die blosse Form des Gesetzes bestimmt, so gehorcht er, und ist frei.

Wenn man diese Sache nur mit aufmerksamen Augen betrachtet, so wird man leicht einsehen können, daß, wenn es erlaubt seyn solte in einem einzelnen Falle, wie z. B. bei der Aufopferung für die Menschheit, nicht dem Gesetze, sondern seinen Neigungen zu folgen, und also auf die Willensfreiheit Verzicht zu thun — dieses alsdann auch in andern Fällen erlaubt seyn würde. Wäre dieses in einem Falle rechtmäßig, so würden gar keine Gesetze mehr gelten, und alles Reden von Vorschriften der Sittlichkeit wäre süsses, schwärmerisches Geschwätz. Denn un-

unstreitig ist manchem Wollüstling die Befriedigung seines Geschlechtstriebes eben so lieb, wie sein Leben, und die Lenkung dieses Triebes durch Vernunft scheint ihm eben so hart zu seyn, als sich vernichten zu lassen. Soll also der Unsterblichkeitsläugner nicht verbunden seyn, für das Wohl der Menschheit zu sterben, soll er das Recht haben, in diesem Falle auf Freiheit seines Willens Verzicht zu thun, so ist es ihm auch erlaubt zu stehlen, zu lügen, zu verläumden, zu betrügen wie er will, und man reißt offenbar das ganze Gebäude der Moral nieder, wenn man es für rechtmäßig hält, auch nur in einem einzigen Falle blos seiner Neigung zu folgen: denn was hier vom Einzelnen gilt, gilt auch vom Ganzen. Der categorische Imperativ, den wir oben kennen gelernt haben, lautete auch so: **betrachte und gebrauche die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemahls blos als Mittel.** Dieser Imperativ ist, wie jeder zugeben muß, von unaussprechlichem Werthe, und die Grundlage aller wahren Sittlichkeit. Jeder muß sich also auch darnach richten, wenn es seinen Neigungen auch den peinlichsten Abbruch thun solte. Wenn folglich jemand erkennt, daß es in einem Falle unrecht sei, ihn zu übertreten, daß z. B. der Mörder unrecht handle, weil derselbe die Menschheit

heit in der Person anderer als Mittel (zur Befriedigung seiner Rache, u. s. w.) gebraucht, daß der orientalische Despot unrecht handelt, weil er die Menschheit in der Person seiner Unterthanen nicht als Zweck, sondern als Mittel (zur Befriedigung des Blutdurstes, des Geldhungers, der abscheulichsten Caprice, u. s. w.) betrachtet — wenn dies, sage ich, jemand erkennt, so giebt er von selbst zu, daß es in jedem Falle unrechtmäßig sei, den categorischen Imperativ zu übertreten, der Mensch mag an Unsterblichkeit glauben oder nicht, oder, mit andern Worten, es mag ihm ein materialer Bestimmungsgrund fehlen oder nicht fehlen. Da nun dieser Imperativ auch den Tod für die Menschheit (die hier als Zweck betrachtet wird) gebietet, so darf man auch in diesem Stücke dem Gesetze nicht ungehorsam werden.

Endlich würde es sogar die Pflicht der Dankbarkeit, die man seinem Vaterlande schuldig ist, erfordern, für dasselbe, im Falle dringender Noth, das Leben aufzuopfern. Das Vaterland hat uns nicht nur erzogen, gepflegt, geschützt, und überhaupt durch weise Gesetze und Veranstaltungen unser Glück und unsern Wohlstand erhalten und befördert, sondern viele von unsern Mitbürgern haben auch schon für uns ihre Ruhe, ihr Eigenthum und ihr Leben aufgeopfert. Dies erfordert den größten Tribut der Dankbarkeit,

wenn wir denselben auch mit unserm Leben bezahlen müßten, auch in dem Falle, daß kein Mausoleum in einer Westmünsterabtey, kein Silberton des Nachruhms, kein unverwelklicher Lohn in einer Ewigkeit uns anlockt. Man denke nur an das Betragen des wahrhaftig weisen Socrates im Gefängnisse. Krito kam einige Tage vor der Hinrichtung des Socrates zu ihm, und meldete ihm, er habe die Wache bestochen, und alles veranstaltet, um ihn des Nachts aus dem Gefängnisse zu bringen. Allein Socrates widersetzte sich diesem Vorschlage, und stellte seinem Freunde Krito vor, welche Wohlthaten man dem Vaterlande zu verdanken habe, Geburt, Auferziehung, Unterweisung und heilsame Gesetze, daß man also für so viel Gutes auch das Uebel, selbst den Tod, sich müsse gefallen lassen*). Und das Vaterland handelte doch an seinem edlen Sohn Socrates so schändlich und unvernünftig. Um wie vielmehr also muß die Dankbarkeit den Weisen nöthigen, fürs Vaterland zu sterben, wenn dessen Wohlfahrt dadurch wahrhaftig befördert und vergrössert wird?

Ich beschliesse diese Betrachtung mit den Worten eines der aufgeklärtesten deutschen Theologen, des Herrn **Steinbarts**: „Das „Ende bedenken, wenn es so viel heißt, als „bei allen Unternehmungen auf die Folgen „und

*) S. den Krito des Platon.

„und den Ausgang derselben vorher Bedacht „zu nehmen, ist gut, und eine vortrefliche „Lehre der Weisheit; versteht man aber dar„unter Todesgedanken, so würde ich eben „nicht anrathen, solches als ein kräftiges „Hülfsmittel zur Tugend algemein zu empfeh„len; da weit reinere Beweggründe aus ihrer „Liebenswürdigkeit und dadurch zu erhaltenden „Aehnlichkeit mit Gott entlehnt werden kön„nen, welche auch weit fruchtbarere Mittel „sind, einen willigen Gehorsam gegen göttli„che Vorschriften, der nur eigentlich Tugend „ist, hervorzubringen. **Wen das Gespenst „des Todes hofmeistern soll, der wird „es in der Weisheit nicht hoch brin„gen**, ob er gleich von groben Thorheiten „und Ausschweifungen dadurch zurückgeschreckt „werden kann„ *).

*) S. Steinbarts System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, nach der zweiten Ausgabe, (1780.) Seite 29.

Zwei-

Zweiter Abschnitt.

Ist die Unsterblichkeitslehre ein nothwendiges Postulat der Sittlichkeit?

Unter einem Postulate versteht Herr Kant einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze anhängt *). Von diesen Postulaten nimmt er in der Moral zwei an, die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes. Er schließt nemlich auf folgende Art: Es gehören zum höchsten Gut zwei Stücke, oder nothwendige Elemente, woraus es zusammengesetzt ist, nemlich völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze, oder, mit einem Worte, Heiligkeit (als die oberste Bedingung) und Glückseligkeit, d. i. der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht. Das moralische Gesetz nun fordert von mir, daß ich dieses höchste Gut bewürken

*) S. Critik d. pract. V. Seite 220.

ken soll. Heiligkeit aber ist eine Volkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist. Da sie aber doch als nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehende Progressus der Sittlichkeit angetroffen werden. Dieser unendliche Progressus aber ist nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit möglich. Hier wird also geschlossen: es ist etwas (Unsterblichkeit), weil etwas geschehen soll (Heiligkeit), und weil dies letzte nicht anders geschehen kann, als wenn jenes ist. Daher nennt auch Herr Kant in der Critik der speculativen Vernunft *) die Frage: wenn ich thue was ich soll, was darf ich denn hoffen? — diese Frage nennt er practisch und theoretisch zugleich, so daß das Practische nur als Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen Frage führt. Das Sittengesetz, in seiner höchsten Reinigkeit dargestellt, brächte uns also auf diese Art auf die Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche, als blos theoretischer Satz betrachtet, nach Herrn Kants Principien, nicht bewiesen werden kann.

In einer Critik der Unsterblichkeitslehre, worin der Einfluß dieser Lehre auf die Moralität und die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit

*) S. Critik der reinen Vernunft, nach der zweiten Ausgabe, S. 833.

lichkeit dieser Lehre zum sittlich guten Verhalten geprüft werden soll — ist es schlechterdings nothwendig — die angeführte Kantische Thorie zu untersuchen. Denn ich glaube im ersten Abschnitte bewiesen zu haben, daß der Glaube an eine vergeltende Zukunft nach dem Tode, wenn derselbe Bestimmungsgrund seyn soll, nur eine materiale Triebfeder sei, und eben deswegen die Lehre von der Unsterblichkeit, **als Bewegungsgrund zum Guten**, in der Moral entbehrt werden könne, sobald die Rede von einer **reinen** Moral ist, die in categorischen Imperativen gebietet, und das Gute als in sich nothwendig vorstellt, welches man daher aus Pflicht, nicht aus Selbstliebe, ausüben müsse. Wenn aber auch die Unsterblichkeitslehre nicht als Bestimmungsgrund in der Moral angenommen werden kann, so könnte diese Lehre dem ohngeachtet für die Sittenlehre und deren Gesetze von ausserordentlicher Wichtigkeit seyn. Und dies ist sie würklich, wenn diese Lehre nothwendiges Postulat der reinen practischen Vernunft ist. Sie wird alsdann freilich nicht als Bewegungsgrund zum Rechthandeln vorgestellt werden dürfen, aber als Grundlage der Moralgesetze, ohne welche gar keine Moral sich denken läßt. Denn wenn (nach Herrn Kants Meinung) das Moralgesetz die Bewürkung des höchsten Guts (im Kantischen Sinne) von uns verlangt,

langt, und dies höchste Gut unmöglich in dieser Welt bewürkt werden kann, so folgt daraus, daß die Unsterblichkeitslehre eine nothwendige Voraussetzung in der Moral sei, weil sonst die Sittengesetze kein Object haben würden, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele und kein höchstes Gut geben solte. Daher behauptet auch Herr Prof. Jacob, wie oben angeführt worden ist, daß nur unter Voraussetzung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit die Moralgesetze gültig würden, und ohne diesen Glauben wegfielen. Eben dies sagt Herr Kant, und behauptet, daß ohne Voraussetzung des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit, die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste angesehen werden müßten, und die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung wären *). Auf diese Art, wenn die Kantische Theorie wahr wäre, hätte also hier die Critik der Unsterblichkeitslehre in Ansehung der Sittengesetze ein Ende, diese Lehre wäre mit der Moral aufs innigste, ihrer Natur nach, verbunden, weil es ohne Voraussetzung dieser Lehre, nach der Kantischen Theorie, gar keine Moralvorschriften giebt. Allein es sei mir vergönnt, gegen diesen Theil der Kantischen Philosophie einige Erinne-

*) S. Cr. d. reinen V. S. 839 und 841.

innerungen zu machen, woraus, wie ich glaube, erhellen wird, daß hier noch keine nothwendige Harmonie zwischen Moral und Unsterblichkeitslehre zu finden sei, und daß also die Critik dieser Lehre hier noch keine Gränze habe.

Zuvörderst scheint mir hier zwischen den Behauptungen des scharfsinnigen Mannes ein Widerspruch Statt zu finden. Herr Kant macht nemlich, in der angeführten Stelle, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit zur Triebfeder nicht nur der Ausführung, sondern sogar des **Vorsatzes**, und doch soll (nach seiner sonstigen Theorie) gar keine andere Triebfeder Statt finden, als die Moralität selbst, oder die Achtung gegen das Gesetz, doch soll die eigentliche Gestalt der Tugend darin bestehen, daß sie von allem unächten Schmucke des Lohns entkleidet wird, und das Gesetz soll den mehrsten Eindruck machen, wenn man es ganz categorisch darstellt. Macht es einen so grossen Eindruck, wie Herr Kant sagt, und wie es auch zuverläßig wahr ist, so erregt es auch nothwendig Vorsatz, und kömmt dieser nicht zur Ausführung, so sind blos die Neigungen Schuld daran. Mit einem Worte: wenn die Sittlichkeit auf das menschliche Herz (nach Herrn Kants eigenem Ausdrucke) desto mehr Kraft haben muß, je **reiner** sie vorgestellt wird, so begreife ich nicht, wie man den Glauben an

Gott

Gott und Unsterblichkeit voraussetzen müsse, um auch nur den **Vorsatz** zum Guten durch die herrlichen Ideen der Sittlichkeit hervorzubringen. Ich verstehe also entweder die angeführte Stelle in der Critik der reinen Vernunft nicht, oder es findet sich hier ein Widerspruch.

Hauptsächlich aber kömmt es hier auf die Idee vom höchsten Gut an. Vor allen Dingen müßte erst bewiesen werden, daß es ein höchstes Gut (im Kantischen Sinne) giebt. Daraus, daß ich dies Ideal von Heiligkeit und Glückseligkeit mir denken kann, und in diesem Begriffe kein Widerspruch ist, folgt nichts weiter, als die Möglichkeit, von der ich aber nicht auf die Würklichkeit schliessen kann. Es kann ja dies Ideal ein blosses Bild der Phantasie seyn, dessen Wahrheit durch nichts bewiesen werden kann, das Gemälde eines geschickten Mahlers, daß ausserordentlich gefällt, wovon sich aber nirgends das Original findet, kurz, ein süsser Traum. Dies kann es seyn, sage ich, und ist würklich, wenn man nicht aus andern Gründen **vorher** das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen hat. Hat man dieses gethan, so bekömmt das Ideal vom höchsten Gute Realität. Da aber Herr Kant alle andern Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit verwirft — so kann er sein Ideal vom höchsten Gute nicht

nicht beweisen. Rechnet er dazu volkommne Heiligkeit und volkommne Glückseligkeit, so sind beide auf dieser Welt nicht möglich; weder die eine noch die andere ist auf Erden gedenkbar. Will uns aber der Philosoph auf eine künftige Welt hinweisen, so muß er erst aus andern Gründen darthun, daß es eine solche giebt, aber nicht umgekehrt wegen eines eingebildeten Ideals giebt es ein ewiges Leben.

Hieraus folgt nun, wie mich deucht, daß die Kantische Philosophie unmöglich die Unsterblichkeitslehre als Postulat der Sittlichkeit annehmen könne. Denn diese Philosophie hat keinen Beweis für die Unsterblichkeit, und kann uns also keinen Lehrsatz, den sie nicht bewiesen hat, als Postulat aufdringen. Das könnte man ihr allenfalls einräumen, ein solches Postulat ohne allen Beweis anzunehmen, wenn es nur ein Bild der Phantasie, ein Gegenstand angenehmer Betrachtungen seyn solte. Aber da die Kantische Philosophie auf die Lehre von der Unsterblichkeit die ganze Moral bauen, diese Lehre zur Grundlage der Sittengesetze machen will, und sogar alle Moralgesetze, ohne Voraussetzung der Unsterblichkeit, für Chimären erklärt — so müßte sie durchaus diese Lehre erst streng, auch in theoretischer Rücksicht, beweisen, um sie alsdann in practischer Rücksicht brauchen zu können. Herr Kant sagt zwar, ein Postulat sei ein

Satz,

Satz, der, theoretisch betrachtet, nicht bewiesen werden könne, aber eben daraus sieht man, daß die Unsterblichkeitslehre, wenn sie blos Kantisches Postulat ist, unmöglich sich das Recht anmassen könne, daß auf sie, als auf einen unerweislichen Satz, die ganze Moral gebaut werden solte. Zwar sagt Herr Kant auch dies, daß die Postulate (Gott und Unsterblichkeit) einem practischen Gesetze unzertrennlich anhingen, aber dies will mir nicht einleuchten. Das Gesetz fordert zwar Heiligkeit, aber ich kann nun nicht schliessen: weil diese auf Erden nicht Statt finden kann, so muß es noch eine künftige Welt geben. Denn ein Läugner der Unsterblichkeit könnte sich die Sache auf folgende Art vorstellen, und ich weiß nicht, was man ihm antworten könnte: Das Gesetz fordert Heiligkeit. Diese ist freilich eine Chimäre, so lange man nicht aus andern Gründen bewiesen hat, daß ich unsterblich bin. Aber dem ohngeachtet muß meine Vernunft völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum Moralgesetze verlangen, weil sonst jeder, seinen Neigungen gemäß, mehr oder weniger Ausnahmen machen könnte, sich einen weitern oder engern Spielraum seiner Pflichten abzeichnen könnte, und so zulezt alle Gesetze der Wilkühr eines jeden überlassen seyn würden. Daher muß das Gesetz Heiligkeit fordern, und jeder muß suchen, diese

se Forderung so gut zu erfüllen, als es ihm möglich ist, dem von der Vernunft vorgesteckten Ziele so nahe zu kommen, als er kann. Es ist freilich zu bedauern, daß ich dies Ziel nicht erreichen werde; aber dies soll mich eben so wenig abhalten, darnach zu streben, als ich mich von meinem Streben nach mathematischer Erkenntniß durch die Ueberzeugung abhalten lasse, daß ich nie darin einen Newton erreichen werde. Ich thue, was ich vermag, mehr kann kein vernünftiges Gesetz von mir fordern, und das Weltbeste wird unstreitig dadurch genug gewinnen, wenn jeder thut, was er kann. Die Idee von Unsterblichkeit entsteht freilich durch das Gesetz, denn das Gesetz der Heiligkeit zwingt mir den Wunsch ab, daß ich doch unsterblich seyn möchte. Dieser Wunsch ist eben so natürlich, als der Wunsch, es noch weiter als Newton in der Mathematik zu bringen, wenn ich mich mit Eifer auf diese Wissenschaft lege. Will also Herr Kant dies sagen, so muß man ihm beistimmen. Allein seine Meinung scheint offenbar die zu seyn, daß die Idee von Unsterblichkeit dem practischen Gesetze so unzertrennlich anhinge, daß das Gesetz ohne diese Idee ungültig würde, und eine Chimäre sei. Aber der Wunsch, unsterblich zu seyn, der durch das Gesetz der Heiligkeit entsteht, bleibt so lange eine Grille, so lange man nicht bewiesen hat,

daß

daß der Wunsch in Erfüllung gehen werde. Und dieser leere Wunsch sollte ein solches Ansehen erlangen können, daß die ganze Moral auf ihn gebaut werden, und die Gesetze, ohne ihn, nur Chimäre seyn sollen? Das Gesetz z. B. ein anvertrautes Gut wieder herauszugeben, ist Chimäre, wenn der Mensch keine Unsterblichkeit wünscht? Herr Kant sagt ja selbst, daß kein vernünftiger Mensch wollen könne, daß die Maximen zu betrügen, zu stehlen, u. s. w. die Form algemeiner Gesetze bekämen. Wenn nun ohne den Glauben an Unsterblichkeit die Sittengesetze Hirngespinste sind, so muß der, welcher die Unsterblichkeit nicht glaubt, auch wollen können, daß Betrug, Diebstahl, Mord, u. s. w. algemein gültig und gesetzmäßig werden. Da er aber das nicht wollen kann, so sieht man, daß die Lehre der Unsterblichkeit kein nothwendiges Postulat sei, ohne welches die Gesetze grundlos seyn würden. Ich soll, nach dem categorischen Imperativ, die Menschheit als Zweck, nicht blos als Mittel, gebrauchen. Jeder Mensch, er mag Unsterblichkeit glauben oder nicht, muß die Nothwendigkeit und Vortreflichkeit dieses Imperativs einsehen, und kann ihn unmöglich für ein Hirngespinst halten, wenn es auch kein ewiges Leben geben solte. Man sage nicht, daß der Unsterblichkeitsläugner kein Object der Sittlichkeit habe; dies Object ist

Hei-

Heiligkeit (als die oberste Bedingung) und das Weltbeste (so weit nemlich beides auf Erden bewürkt werden kann). Auf dies Object sind alle Sittengesetze hingerichtet, der Mensch soll seine Gesinnungen dem Gesetze so angemessen machen, und das Weltbeste so sehr an sich und andern befördern, als es ihm nur immer möglich ist. Wenn wir dies zum Objecte annehmen, so bleibt das Gesetz eben so sehr in seiner Würde, es wird eben so unnachläßlich Heiligkeit gefordert, als wenn das Kantische Ideal vom höchsten Gute angenommen wird. Bei der Bestimmung und Festsetzung der moralischen Vorschriften verliehre ich also durch das Nichtglauben der Unsterblichkeit weiter nichts, als einen materialen, zwar anlockenden, aber doch immer eigennützigen Bewegungsgrund, der (nach Kants eigner Theorie) abgeschnitten werden muß, wenn von Pflicht die Rede ist, der die Reinigkeit des Willens trübt, und mit der Heiligkeit gerade im Widerspruche steht.

So, dünkt mir, könnte ein Läugner des ewigen Seyns reden, seine Moral würde alsdann eben so fest gegründet seyn, als die Moral der Religion; an einem untadelhaften Objecte seiner Sittlichkeit fehlte es ihm nicht; die Vernunft leitete alsdann aus diesem Objecte die einzelnen Verbindlichkeiten her, oder die Formen der Gesetze; aber es wäre hier gar nicht nöthig, die Unsterblichkeit zur Vor-

aus-

aussetzung oder zur Grundlage der Moral zu machen. Man kann freilich allerdings die Lehre von der Unsterblichkeit (wenn sie erst aus andern Gründen theoretisch bewiesen worden ist) zur Grundlage der Sittenlehre machen, indem man aus der Reinigkeit des Gesetzes und aus der Gewißheit des ewigen Lebens die beiden Elemente des Kantischen höchsten Guts — Heiligkeit und vollkommne Glückseligkeit — herleitete, und dies zum Objecte der Sittlichkeit machte. Allein

1) wäre eine solche Moral keine algemeine Moral für alle Menschen, ohne Unterschied ihres theologischen Glaubens, sondern nur eine Moral für religiöse Menschen. In einer solchen Moral der Religion wäre es sehr gut, wenn man von der Unsterblichkeitslehre (die man hier beweisen, aber auch nur voraussetzen könnte) ausginge, um darnach den Begriff des höchsten Guts zu bestimmen. Die Neuern scheinen diesen Begriff, wie auch Herr Kant anführt, sehr zu vernachläßigen, da wir doch hier das aufmunternde Beispiel der Alten vor uns haben, z. B. des Cicero, der in seinen 5 Büchern de finibus bonorum et malorum mit vieler Weitläuftigkeit den Begriff des höchsten Guts zu bestimmen sucht. So gut also auch die Voraussetzung der Unsterblichkeitslehre in einer Moral der Religion wäre, so würde man doch nicht wohl thun, wenn man

eine solche Moral für eine algemeine Sittenlehre ausgeben wolte. Denn es möchte daraus die schlimme Folge entstehen, daß Läugner der Unsterblichkeit sich alsdann einbildeten, sie wären an gar keine Sittengesetze gebunden, und nur solche Menschen würden durch die Moral verpflichtet, welche an ein ewiges Leben glaubten. Dies würde unstreitig einen schädlichen Einfluß auf die Sittlichkeit und auf das Weltbeste überhaupt haben. Es ist ja eine bekannte Erfahrung, daß, besonders in volkreichen Städten, viele Menschen durch den Unglauben zu einem ausschweifenden Leben verführt werden, weil sie meinen, der Unglaube befreie sie von den Gesetzen, und umgekehrt, durch Ausschweifungen auf den Unglauben gebracht werden, um, ihrer Neigung nach, desto freier sündigen zu können. Diese so verderbliche und gefährliche Täuschung würde doch nicht Statt finden, wenn Menschen von der Art überzeugt wären, daß es noch eine andere Moral als eine Moral der Religion giebt, und daß durch das Nichtglauben des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit, der Gültigkeit und Nothwendigkeit der Sittengesetze kein Abbruch geschieht.

2) Es ist auch nicht nothwendig, die Unsterblichkeitslehre zum Fundament der Moralgesetze zu machen, wie ich im Vorigen bewiesen zu haben glaube. Ich will daher die Sache nur noch durch ein Beispiel zu erläutern

tern suchen, nnd wähle dazu die Heiligkeit des Eides. Diese ist durchaus nothwendig, wenn es auch kein Leben nach dem Tode giebt, und jeder vernünftige Mensch muß einsehen, daß er schuldig sei, einen Eid zu halten, wenn er auch keinen Gott und keine Unsterblichkeit glaubt. Daß man den Eid zu einer Religionshandlung gemacht hat, ist allerdings löblich, wegen der rohen Seelen, die sich nur durch Furcht vor der göttlichen Strafe vom Bösen abhalten lassen; aber es war nicht nöthig für den rechtschaffnen Mann, der auch ohne Eid die Wahrheit sagen, und ein gegebenes Versprechen halten wird. Der Mensch muß nemlich einsehen, daß die Maxime, einen Meineid zu begehen, unmöglich ein Gesetz werden könne, indem dies alle Aussagen eines Menschen lächerlich machen würde. Wer die Pflichten kennt und hochachtet, die er seinen Nebenmenschen und die er dem Staate schuldig ist, wer da weiß, daß der Eid ein heiliges Band der bürgerlichen Gesellschaft sey — der wird nie einen falschen Eid schwören, ohne daß man nöthig hat, ihn auf eine in jener Welt strafende Gottheit aufmerksam zu machen. Derjenige, der nur durch den Gedanken an die Ewigkeit sich vom falschen Eidschwur abhalten läßt, weiß entweder gar nicht was ein Eid ist, oder er ist im Herzen ein Schurke, der gern falsch schwören möchte, und dem Gesetz,

Rechtschaffenheit, Pflichten gegen den Nächsten und Erhaltung des Staats unbedeutende Dinge sind. Es sei mir vergönnt, auch hier eine Stelle aus einem alten Schriftsteller anzuführen, da doch sonst die Alten die Religion so sehr brauchten, um die Heiligkeit der Eide zu sichern. Gellius erzählt nemlich in seinen attischen Nächten*), daß der Philosoph Peregrinus, den er virum gravem atque constantem nennt, einst gesagt habe: Virum sapientem non peccaturum esse, etiamsi peccasse eum *dii* atque homines *ignoraturi forent*. Non enim *poenae*, aut infamia, metu non esse peccandum censebat, *sed iusti honestique studio et officio*. Man sage nicht, daß wenige Menschen so handeln würden; davon ist hier nicht die Rede, sondern davon, ob die Idee von einer in der Ewigkeit strafenden Gottheit vorausgesetzt werden müsse, um die Gültigkeit des Moralgesetzes, das den falschen Eidschwur verbietet, zu beweisen. Und dies ist nicht nothwendig, da kein Mensch wollen kann, daß Meineid algemein erlaubt sey.

Ich glaube also nunmehr gezeigt zu haben, es sei nicht nothwendig, die Unsterblichkeitslehre zum Fundament der Sittengesetze zu machen, und die Moral sei, was die Festsetzung und Gültigkeit ihrer Vorschriften betrift, von der Religion unabhängig, deren

Hül-

*) Noctes Atticae XII. 11.

Hülfe sie nicht braucht, um die ewige Wahrheit ihrer Säße zu beweisen. Nach diesen Behauptungen möchte es scheinen, als sei die Lehre von unserer Fortdauer nach dem Tode ein unfruchtbares Dogma, das zwar wahr seyn könnte, aber auf unsere Sittlichkeit keinen Einfluß hätte. Daß dies aber nicht sei, daß der Glaube an die Unsterblichkeit den herrlichsten Einfluß auf uns habe, obgleich dieser Glaube nicht Triebfeder zum Guten seyn darf (nach dem ersten Abschnitte), und nicht Grundlage der Sittengeseße zu seyn braucht (nach dem zweiten Abschnitte), das hoffe ich im folgenden Abschnitte darzuthun. Ist alles das wahr, was ich im Vorigen gesagt habe, so fällt dadurch ein ausserordentlich majestätischer Glanz auf die Moral, vor deren heiliger Feierlichkeit jeder Mensch Achtung haben muß. Und solte auch das wahr seyn, was ich im Folgenden sagen werde, so wird die Religion in einer liebenswürdigen Schönheit erscheinen, die es wohl verdient, auf sie aufmerksam zu seyn.

Dritter Abschnitt.

Wahrer Werth der Unsterblichkeitslehre für den sittlichen Menschen.

Es gehört hier nicht her, die bisherigen Beweise für die ewige Fortdauer unseres Geistes zu prüfen, da ich keine Critik der Beweise, sondern des Einflusses der Unsterblichkeitslehre auf Sittengesetze und Moralität schreibe. Ich nehme daher den Satz: die menschliche Seele dauert nach dem Tode des Körpers nicht nur fort, sondern sie behält auch ihr Bewußtseyn — als völlig erwiesen, wenigstens als im hohen Grade wahrscheinlich (moralisch gewiß, welches hier schon genug ist), an, und beziehe mich, statt aller Beweise auf Mendelssohns Phädon. Indessen muß ich doch das anführen, daß mir der Beweis, der von den grossen Anlagen der menschlichen Seele hergenommen ist — Anlagen, die nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern bei ganzen Nationen unentwickelt schlummern — der sicherste, und, wenn er richtig vorgestellt wird, fast unumstößlich zu seyn scheint. Je mehr man die physische und geistige

stige Natur kennen lernt, desto einleuchtender wird der angeführte Beweis. Man sieht, daß bey den mannigfaltigen Veränderungen in der Natur die äussere Erscheinung der Dinge sich verändert, und die Dinge sich in einer andern Erscheinung in Raum und Zeit uns darstellen, z. B. ein Blatt verwelkt, aber dies kann weiter nichts heissen, als die äussere Gestalt, oder die Erscheinung des Blatts, ist verändert worden, denn die Theile des Blatts modificiren sich, nachdem die erste Erscheinung zerstört worden ist, zu einer andern. Vom Dinge an sich selbst hingegen können wir nicht sagen, daß es zerstört werde. Die Erfahrung sagt uns das nicht (denn die Erfahrung zeigt uns blos Erscheinungen), und die Vernunft kann sich eine Zerstörung des Dinges an sich selbst oder eine Vernichtung gar nicht denken. Umwandlungen, Veränderung der Erscheinung sich zu denken, ist ganz natürlich, aber Vernichtung sich **denken zu können** würde voraussetzen, sich auch das **Nichts** zu denken, welches gar nicht gedacht werden kann. Denn, ich denke mir ein Nichts, heißt eben so viel, als: **ich denke und denke nicht.** Man kann also mit Recht sagen, es giebt keinen Tod, keinen Stillestand in der Natur, alles strebt nach Veränderung, um durch die Veränderung in einen immer höhern Zustand der Volkommenheit überzugehen. Der Tod ist folglich

kein Stillestehen, sondern die Würkung einer emporstrebenden Kraft. Und wenn nun selbst das kleinste Pflänzchen, in seinem Verwelken, zwar eine Veränderung der äussern Erscheinung, aber keinen eigentlichen Tod leiden kann, um wie viel weniger der Mensch mit seinen herrlichen Anlagen, Kräften und Fähigkeiten, die hier im Leben oft so wenig entwickelt werden, und dem ohngeachtet einer so grossen Entwickelung und Ausbildung fähig sind.

Ich will diese Betrachtung nicht weiter fortsetzen, sondern gleich zur Beantwortung der Frage übergehen. Wenn nun würklich die Lehre von der Unsterblichkeit ein bewiesenes Dogma ist, wozu nützt sie uns? welchen Einfluß hat sie auf die Sittlichkeit, da doch der Glaube an ewige Fortdauer des Geistes keine Triebfeder zum Guten seyn soll, und kein nothwendiges Fundament der Sittengesetze ist?

Man muß überhaupt die beiden Stücke: etwas treibt uns wozu an — und, etwas macht uns wozu empfänglich, sehr wohl unterscheiden. Beide Sätze sind nicht identisch, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen mag. Eine vortrefliche natürliche Anlage z. B. zur Dichtkunst macht mich fähig oder empfänglich, ein guter Dichter zu werden — allein es ist möglich, daß diese Anlage mich nicht im mindesten antreibt, mich

der

der Dichtkunst zu widmen, ob sie mich gleich dazu geschickt macht. Eben so wenig braucht dasjenige, was die Anlage erhöht, oder die Fähigkeit zu etwas vermehrt, mit der Triebfeder einerlei zu seyn. Jemand hat z. B. Anlage, ein Heldendichter zu werden, er liest die Iliade mehrmahls, dies erhöht seine Fähigkeit, ein Heldengedicht zu schreiben, er schreibt es würklich, aber die Triebfeder kann in ganz andern Dingen, in Begierde nach Ruhm, nach Geld, u. s. w. liegen. Diese Bemerkung, daß dasjenige, was uns wozu fähig, geschickt, aufgelegt, empfänglich macht, von dem Bewegungsgrunde sehr verschieden seyn kann — ist uns hier äusserst wichtig. Es ist nemlich eine gewisse Empfänglichkeit, ein Aufgelegtseyn (wenn ich dies Wort hier brauchen darf) nöthig, wenn die Sittengesetze den nöthigen Eindruck auf uns machen, und uns sowohl zum Entschluß, als zum Handeln bestimmen sollen. Man verstehe mich hier nicht unrecht, ich sage nicht, daß zum Gesetze eine materiale Triebfeder hinzukommen soll (denn dies würde nur eigennützige Legalität erzeugen), um uns zur Befolgung des Gesetzes zu bestimmen, sondern, ehe die Vorstellung vom Gesetze in uns entsteht, muß eine gewisse Disposition zur Tugend da seyn, die aber noch etwas ganz Unbestimmtes ist. Horaz sagt, der Jüngling sey cereus in vitium flecti, und so, sage ich,

muß

muß der Mensch cereus in virtutem flecti seyn, wenn die Tugendgesetze recht viel Eindruck auf ihn machen sollen. Je grösser diese Disposition zur Tugend ist, desto leichter wird auch das Gesetz über die Neigungen und Triebe des Menschen siegen, desto eher und stärker wird Achtung gegen das Gesetz in ihm entstehen, desto leichter wird der Mensch die eigennützigen materialen Triebfedern vergessen, und aus Achtung gegen das Gesetz handeln. Worin aber besteht diese Empfänglichkeit, diese Disposition zur Tugend? Ich nenne sie **Frohsinn**, und verstehe darunter das angenehme, süsse, aber stille und ruhige Gefühl unsers Daseyns. Dadurch ist dieser Frohsinn hinlänglich von der Lustigkeit (die auch in gewissen Fällen gut seyn mag) und noch mehr von der leichtsinnigen Fröhlichkeit hinlänglich unterschieden. Das Daseyn ist die Quelle oder der Mittelpunct aller Glückseligkeit. Das Thier ist sich dieses nicht bewußt, der Wollüstling, der Trunkenbold u. s. w. vergißt sich selbst im Rausche der Freuden, die er ausser sich sucht, und richtet den Blick seiner Seele nicht sowohl auf sich, als vielmehr auf die äussern Dinge, und der Mißvergnügte fühlt das Unangenehme seines Daseyns viel zu sehr, so daß das Gefühl des Angenehmen dadurch verschwindet. Wer aber die Fertigkeit besitzt, das Unangenehme seiner Lage, seines Körpers,

pers, und dergleichen, zu vergessen, es wenigstens in den Schatten zu stellen; wer dagegen das Angenehme in seinem Daseyn mit stiller Lust betrachtet, mit ruhigem Blicke sich daran weidet, der besitzt Frohsinn — eine vortrefliche Disposition zur Tugend. Daß dies letzte wahr sey, wird man leicht aus einigen Beispielen sehen können. Der grämliche, verdrießliche Mensch, dem die ganze Natur in Trauer gehüllt zu seyn scheint, der sich an allen, auch den unbedeutensten Dingen, ärgert, der aus allem Mißvergnügen saugt, dem die ganze Welt anekelt — wird selten, ich möchte fast sagen nie, vorzügliche Tugenden und wohlwollende Handlungen ausüben. Wer mit seiner eigenen Noth zu sehr beschäftiget ist, ist schwerlich im Stande, auf die Noth anderer zu sehen. Es gehört schlechterdings eine gewisse Ruhe der Seele, eine Entfernung heftiger Begierden und Leidenschaften dazu, wenn der Mensch sich das Gesetz in seiner Nothwendigkeit denken soll, Achtung dagegen fassen, und durch diese Achtung bestimmt werden soll. Daher ist beständiges Mißvergnügen der Tugend eben so schädlich, als steter Taumel in rauschenden Freuden. Beide lassen den Menschen nicht zum Nachdenken kommen, da dieses Nachdenken so sehr durch den ruhigen Frohsinn begünstiget wird. Die Stoiker nannten deswegen auch die Tugend eine Gesund-

sundheit der Seele. So wie zur Gesundheit des Körpers, Harmonie der Kräfte, der Verrichtungen des Körpers, der Säfte, u. s. w. gehört, so auch zur Gesundheit der Seele, oder zur Tugend, Harmonie der Neigungen, der Wünsche, der Empfindungen, der Vorstellungen. Herr Kant bemerkt zwar mit Recht *), daß die Alten die Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung zu unbedingt gepriesen hätten, und daß man sie nicht ohne alle Einschränkung für gut erklären könne, denn sie können böse werden, und das kalte Blut, womit ein Bösewicht eine Schandthat ausübt, macht ihn nicht allein gefährlicher, sondern auch verabscheuungswürdiger. Dies ist volkommen richtig, aber eben so richtig auch, was der angeführte Philosoph gleich vorhersagt, daß Mäßigung in Affecten und nüchterne Ueberlegung, dem guten Willen sehr beförderlich sind, und das gute Werk desselben sehr erleichtern können.

Wer nun aber wahren Frohsinn besitzt, dessen Seele ist frei von stürmenden Leidenschaften; auf ihn paßt was Horaz vom Genügsamen sagt:

Nec leves somnos, timor aut cupido
Sordidus aufert.

Er

*) Meth. d. S. Seite 2.

Er ist also auch des Nachdenkens und der nüchternen Ueberlegung fähig, und besitzt eben dadurch eine herrliche Disposition zur Tugend; er ist der Achtung fürs Gesetz empfänglicher, als der, bei welchem das Gesetz mit tobenden Leidenschaften zu streiten hat. Melancholische Menschen (im schlimmen Verstande) besitzen keine Heiterkeit des Gemüths, keinen Frohsinn, und gerade bei diesen Menschen findet man vorzüglich Kargheit und niedrigen Geitz. Sie sind selbstsüchtig und eigennützig, thun alles um des Geldes willen, und werden, voll Sorgen für ihren Goldklumpen, ihres Daseyns nicht froh. Solche Menschen werden daher, wenn sie auch bisweilen eine menschenfreundliche Handlung verrichten, gewiß nie ohne groben Eigennutz, nie aus Achtung fürs Gesetz, handeln. Da nun Kargheit und mürrischer Sinn so nahe verwandt sind — so muß Heiterkeit des Gemüths uns weniger eigennützig, und eben dadurch für den Eindruck der Sittengesetze empfänglicher machen. Einem stets mürrischen und verdrießlichen Manne ist daher selten zu trauen. „Der Mann, „sagt Shakespear, **der keine Musik in „sich selbst hat**, noch von der Eintracht „lieblicher Töne gerührt wird, ist zu Verrätherey, Tücken und Gewaltthätigkeiten „aufgelegt. Die Bewegungen seines Gemüths sind plump wie die Nacht, und

„schwarz

„schwarz wie der Erebus. Traut keinem sol„chen Manne!„ **Timon**, den uns **Lucian** so meisterhaft geschildert hat, war ein solcher Mensch, von dem man sagen könnte: er hatte keine Musik in sich selbst. Sein Frohsinn war dahin, Heiterkeit des Gemüths war bei ihm Contrebande — aber er war auch ein Menschenfeind, der alle Gesetze des Wohlwollens und der Menschenliebe mit Füssen trat. **Lucian** hat daher auch in einer Stelle den Mangel des Frohsinns, Kargheit und Menschenhaß als Züge in Timonschen Character, Züge, die hier unzertrennlich verbunden waren, dicht neben einander gestellt. „Es werde, sagt Timon *), für mein übri„ges Leben zum Gesetz gemacht, mich von „allen abzusondern, jeden zu verkennen, und „stolz zu verachten Freund, Gastfreund, Ver„trauter, Alter der Barmherzigkeit — lau„ter Possen. Mit dem Weinenden Mitleid „zu

*) Δεδοχϑω δε ταυτα, και νενομοϑετησϑω πρως τον ἐπιλοιπου βιον, ἀμιξια προς ἁπαντας, και ἐγνωσια, και ὑπεροψια. φιλος δε, ἢ ξενος, ἢ ἑταιρος, ἢ ἐλεε βωμος — ὑϑλος πολλυς. και το οἰκτειραι δακρυοντα ἢ ἐπικερησαι δεομενω — παρονομια και καταλυσις των ἐϑων. μονηρης δε ἡ διαιτη καϑαπερ τοις λυκοις, και φιλος ἑις Τιμων. — Πλουτειτο δε Τιμων μονος, και τρυφατω μονος καϑ᾽ ἑαυτον — μονος ἑαυτω γει των, ἐκσειων των ἀλλων. και ὀνομα μεν ἐςω ὁ μισανϑροπος ἥδιςον. του δε τροπου γνωρισματα: δυσκολια, και τραχυτης, και σκαιοτης, και ὀργη και ἀπανϑρωπια.

„zu haben, oder dem Dürftigen zu helfen — „Unrecht und Sittenverdrehung. Einsam „sei das Leben, wie das Leben der Wölfe, „und mein Freund Timon allein — Ti„mon allein sei reich, thue sich allein et„was zu gute — allein sich selbst Nachbar, „mit Ausschluß der übrigen. Sein süssester „Name sey Menschenfeind, die Kennzei„chen seines Charakters aber: mürrisches „Wesen, Rauhigkeit, Grobheit, Zorn und „Unmenschlichkeit.„ Solcher schwarzblütigen Menschen hat es unstreitig in der Welt wenig gegeben, aber dies ist ein Glück für die Menschheit: denn wer einen so verdrießlichen Sinn hat, kann unmöglich ein Menschenfreund, ein guter Hausvater, Ehemann, Lehrer u. s. w. seyn. Ihm gereicht alles zum Mißvergnügen, folglich auch das Glück seiner Brüder, dessen Anblick er nicht aushalten kann. Menschen mit einem wahren Frohsinn hingegen sind, nach den Zeugnissen der alten und neuern Geschichte, immer gute Menschen, und dem Gesetze folgsam gewesen. Von der Art war Plinius der jüngere, dessen Briefe Tugend und Frohsinn athmen. Von der Art war Heinrich IV. von Frankreich, und Luther — beide tugendhafte Menschen, voll heiteres Geistes, obgleich die Munterkeit, besonders des ersten, oft ausartete.

Allen diesen Behauptungen scheint freilich die Erfahrung zu widersprechen, daß Leiden und Widerwärtigkeiten des Lebens den Tugendsinn stärken, und den Menschen in der Volkommenheit des Characters weiter bringen. So wahr dies auch seyn mag, so ist doch gewiß der Mensch im Sturm des Elends, gerade in der tobenden Heftigkeit der Empfindungen, selten oder niemahls zu menschenfreundlichen und tugendvollen Handlungen aufgelegt. Erst wenn der Sturm der Unglücksfälle sich etwas gelegt hat, wenn der Geist wieder etwas ruhiger geworden ist, ist er aufs neue zur Erfüllung seiner Pflichten geschickt, und vielleicht mehr als vorher. Der Seesturm schleudert das Schiff von der rechten Bahn ab, und erst bei heiterm Himmel findet der Steuermann den Weg durch die Fluthen wieder. Ne quid nimis ist eine alte weise Regel, die auch hier ihre Anwendung leidet. Auf der einen Seite sehe ich taumelnde bacchantische Fröhlichkeit mit Tyrsusstäben in der Hand, und voll unsinniger Raserey — auf der andern bleichen Kummer, völligen Ueberdruß des Lebens, nie einen Strahl der Heiterkeit auf dem Gesichte, Ekel an allem, und ewiges Mißbehagen. Weder auf der einen noch auf der andern Seite kann der Weg zur Tugend seyn. Der Weg der Tugend ist der Weg des Frohsinns, der sich ruhig durch die entgegengesetzten Leidenschaften hindurch erstreckt.

Solte

Solte nun dies alles wahr seyn, ist Frohsinn Disposition zur Tugend, so sieht man nicht nur, wie schändlich der handelt, der den Frohsinn seines Mitbruders muthwillig zerstört, sondern auch, wie unschätzbar alles das für den sittlichen Menschen sei, was den Frohsinn erweckt, oder vervolkommt, was ihn gründet, und auf ewige Zeiten sichert, — wie unschätzbar, sage ich, dieses sei, weil eben dadurch die Disposition zur Tugend, und die Empfänglichkeit für die Würkung der Sittengesetze befördert wird. Es ist freilich dieser Frohsinn häufig etwas Angebornes, ein Werk der Natur, ein göttlicher Funke, der in unsere Seele gelegt ist. Aber so wie es, nach dem Zeugnisse der Erfahrung, möglich ist, diesen Funken ganz auszulöschen, ihn wenigstens zu verdüstern, so ist es auch möglich, ihn anzufachen, daß er in einen sanft wärmenden (aber nicht versengenden) Strahl hervorbricht. Hiezu giebt es mehrere Mittel, welche Heiterkeit und eben dadurch Tugend erzeugen. Zu diesen Mitteln gehört unstreitig die Betrachtung der schönen Natur. Wer an einem heitern Frühlingstage das Aufbrechen der Blüten aus ihren Knospen, das junge Grün des Hains, das muntere Hüpfen der Lämmer, den unbewölkten Himmel, die frohe Geschäftigkeit der Menschen und Thiere, mit Achtsamkeit betrachtet, dessen Seele wird selbst heiter und

 froh,

froh, wie die ganze Natur um ihn her. Und gerade in solchen Augenblicken einer solchen Seelenstimmung wird der Mensch gewiß auf keinen schändlichen Anschlag, auf keine ungerechte, tückische, menschenfeindliche That sinnen. Heftige Leidenschaften und Neigungen schweigen in seinem Herzen; er ist zum Wohlwollen, zur Versöhnlichkeit, zur Grosmuth, u. s. w. aufgelegter als sonst. Denn die Natur haucht ihm Frohsinn ein, entfesselt ihn dadurch vom Eigennutze, und macht ihn theilnehmender an dem, was andere betrift. Die Erfahrung bestätiget dies genugsam, so daß wir schon im voraus schliessen können, daß Freunde der offnen Natur auch gute Menschen seyn müssen.

Was hier von der aufmerksamen Betrachtung der Natur gilt, das gilt auch von dem Glauben an gewisse Wahrheiten, die ebenfals im Stande sind, Disposition zur Tugend zu erzeugen, oder zu vervolkommnen, dadurch, daß sie den Frohsinn in uns erwecken. Von der Art ist der Glaube an eine Vorsehung, der den menschlichen Geist bei den mannigfaltig sich durchkreutzenden Vorfällen des Lebens ruhig, auch bei geringen äussern Glücksumständen zufrieden, im Leiden gelassen, und überhaupt heiter und froh macht, und uns eben dadurch zur Tugend disponirt, indem dieser Glaube die Leidenschaften, nicht nur Unzufriedenheit, heftige Betrübniß, und dergleichen,

chen, sondern auch Neid und Mißgunst beim grössern Glücke anderer Menschen verhindert oder mäßiget, und eben dadurch dem Gesetze mehr Eingang in das menschliche Herz verschafft, oder ihm vielmehr den Eingang öfnet, ohne daß das Gesetz erst nöthig hat, sich mit materialen Triebfedern, mit Aussichten auf Lohn zu verbinden. Es ist freilich noch neulich behauptet worden, daß die bündigsten Atheisten auch die vergnügtesten und zufriedensten Menschen gewesen wären *), aber wo will man den Beweis dieser Behauptung hernehmen? Er müßte doch nothwendig aus der Erfahrung hergenommen werden, und diese möchte wohl eher den Satz verneinen als bejahen. Auf Spinoza kann man sich, aus bekannten Gründen, nicht berufen, und wenn man auch würklich eine Menge zufriedener und vergnügter Atheisten anführte, so würde doch die Zahl solcher froher Seelen, die eine Vorsehung glaubten, in allen Jahrhunderten unendlich grösser werden. Denn es ist augenscheinlich, daß die Meinung: alles in der Welt sei einem blinden Ohngefähr unterworfen, es sey kein Wesen, das unsere Schicksale kenne, und sie lenke — unmöglich dem Geiste die Freudigkeit einflössen könne, die aus dem Glauben an ein

*) S. Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion. — Von einem unerschrockenen Wahrheitsfreunde, Seite 81.

weises und gütiges Wesen, das alles nach nothwendigen, aber weisen und gütigen Gesetzen lenkt, entspringen muß. So lange die äussern Umstände sich nach unsern Wünschen und unsern Erwartungen gemäß richten, ist es freilich leicht, Frohsinn zu behalten, aber im Unglücke wird ein Fenelon gewiß weit heiterer seyn, als ein Anhänger des Systeme de la Nature seyn kann. Im Seesturme zu wissen, daß das Schiff von einem guten und geschickten Steuermanne gelenkt wird, beruhiget und erheitert; da hingegen der Gedanke, daß das Schiff blos den tobenden Wellen des Meeres, ohne Führer, überlassen sei — Furcht und Besorgniß erregen muß, ja oft Verzweifelung hervorbringt. Das Bewußtseyn unserer Rechtschaffenheit und Tugend ist allein lange nicht hinreichend, um den Frohsinn in Widerwärtigkeiten zu erhalten; dies Bewußtseyn muß vielmehr die Empfindung des Rechtschaffenen empören, wenn es ihm unglücklich geht, vorausgesetzt, daß er an keine Vorsehung glaubt, die alles nach den weisesten Gesetzen einrichtet, und das Glück jedes Individuums gründen will. Dieser Glaube allein kann seine Heiterkeit erhalten, und es dahin bringen, daß er, wie Cicero, sagt: Beatam vitam in Phalaridis taurum descensuram *).

Die

*) Quaest. Tuscul. lib. 5. cap. 26.

Die Behauptung ist also wohl nicht ohne Grund, daß gewisse Wahrheiten, nicht blos aus Vorurtheil, sondern ihrer Natur nach, den Frohsinn, und eben dadurch Fähigkeit und Disposition zur Tugend befördern. Unter diese Wahrheiten gehört nun auch gewiß die Lehre von der ewigen Fortdauer unseres Geistes. Diese macht unstreitig den Menschen heiter, und schenkt ihm einen nicht geringen Grad von Frohsinn. Denn der Gedanke, daß mit dem Tode unser ganzes Daseyn und dessen Bewußtseyn ein Ende hat, daß alsdann alle unsere Bemühungen um Wahrheit und um Angemessenheit des Willens zum Gesetze ein Ende haben — muß durchaus den Geist niederschlagen, und ihn mit Kummer erfüllen. Je mehr der Mensch nach Heiligkeit und Volkommenheit seiner Seele gestrebt, und je weiter er es darin gebracht hat, desto grösser muß dieser Kummer, desto grösser der Gedanke der Vernichtung für ihn seyn. Bei diesem Gedanken, wenn er in der Seele erwacht, und recht lebhaft gedacht wird, kann unmöglich die Heiterkeit des Gemüths fortdauren. Denn der Mensch sehnt sich nach einem immer volkommnern Zustande, nach immer grösserer Ausbildung seiner Fähigkeiten; es ist ein stetes Ringen in der Seele nach Licht und und Erkenntniß, nach Freiheit und Unabhängigkeit. Welch' eine fürchterliche Vor-

stellung

stellung also, daß die Knospe wird zerdrückt, daß die Morgenröthe in Mitternachtsfinsterniß wird verwandelt werden! Wie heiter muß dagegen der nach Heiligkeit und Wahrheit strebende Mann seyn, welcher glaubt, daß er hier im Leben erst auf der ersten Stuffe steht, und daß ein ewiger Progressus der Volkommenheit ihm bestimmt ist, daß er nie stille stehen, sondern immer weiter rücken wird? Das Gesetz fordert ihn auf, das Glück anderer Geschöpfe zu stiften; er gehorcht diesem Gesetze, weil er es für nothwendig und herrlich erkennt; aber je grösser seine Achtung gegen das Gesetz ist, desto heiterer muß er bei dem Gedanken werden, daß dies Gesetz auch in einem andern Leben Gesetz für ihn seyn wird. Das Gesetz thut freilich den Neigungen Abbruch, und ist in sofern etwas Unangenehmes, aber es erhebt auch den Menschen wieder, in sofern es ihn frei macht, und es muß also etwas Erfreuliches seyn, daß dies Gesetz ihn immer mehr in den Zustand der Freiheit versetzen wird, in einen Zustand, der auf Erden noch so zweifelhaft ist. Das Gesetz fordert den Menschen auf, an immer grösserer Vervolkommnung seiner selbst zu arbeiten; diesem Geschäfte stehen in der gegenwärtigen Sphäre unseres Daseyns so viele Hindernisse entgegen, die durch unsere äussere Lage und durch unsern Körper, überhaupt durch unsere Ein-

geschränktheit verursacht werden. Wie viel Frohsinn muß also durch die Betrachtung entstehen, daß in dem ewigen Progressus unserer Volkommenheit diese Hindernisse und Schwürigkeiten immer mehr abnehmen werden, und der Sieg über sie immer leichter werden wird? Ich kann mir für einen Tugendfreund keine reitzendere und erquickendere Betrachtung denken, als diese; keine entzückendere Aussicht für den Mann, der hier mit unermüdetem Eifer nach Wahrheit forscht, und dem ohngeachtet überall Lücken in seiner Erkenntniß findet, wichtige Zweifel sich nicht lösen kann, mit Muthmassungen zufrieden seyn muß, und überhaupt nur dämmerndes Licht sieht. Zu denken, wie **Sander**, wenn ich ein Bürger jener Welt bin, so ist mir Hallers Physiologie eine Fibel — muß doch das Gemüth ausserordentlich erheitern. Jede Aussicht auf einen grössern Würkungskreis und nach einem ausgedehntern Schauplatze des Erkennens und Handelns ist jedem vernünftigen Menschen angenehm — um wie vielmehr also der Glaube an einen ewigen Progressus der Erleuchtung und der Heiligkeit? Diese Erwartung darf freilich nicht die Triebfeder unseres Willens werden, denn dieses wäre ein materialer und folglich untauglicher Bestimmungsgrund, und diese Erwartung erheitert doch den Menschen, und diese Heiterkeit macht

zwar

zwar den Menschen noch nicht tugendhaft, aber sie disponirt ihn doch dazu, oder macht ihn fähiger, tugendhaft werden zu können.

Auch in Leiden, bei fehlgeschlagenen Hoffnungen, und dergleichen, besonders bei Verfolgungen und körperlicher Schwäche, verwahrt uns der Glaube an Unsterblichkeit vor Kleinmuth und Verzagtheit, und erhält den Frohsinn des Geistes. Der Gedanke, daß es uns übel geht, und vielleicht übel gehen wird, so lange wir leben, muß allen Frohsinn vernichten, wenn wir nicht noch ein anderes Leben hoffen. Wenn unsere Freunde alle durch den Tod von unserer Seite gerissen werden, wenn Mangel und Armuth uns drückt, wenn ein kränklicher Körper uns plagt, und uns überall hinderlich ist — und wenn dazu der Glaube kommt, daß es nach dem Tode nicht besser wird, so muß daraus wilder Schmerz entstehen, der das Innerste unserer Seele zernagt. Wenn wir aber dies Leben nur für den Anfang unseres Seyns halten, und nach dem Tode einen bessern Zustand hoffen, wohl gar die Leiden des Lebens für Uebel ansehen, die uns zu grösserer Glückseligkeit verhelfen sollen — so kann uns, so lange dieser Glaube lebhaft in uns bleibt, kein Elend ganz muthlos machen, und allen Frohsinn unseres Gemüths vertilgen. Dies beweisen mehrere Beispiele aus der Geschichte, und die Sache hat auch einen ganz na-

türlichen Grund. Denn wenn wir auf die höhern Freuden und auf die grössere Seligkeit des Himmels hoffen, so kann uns der Verlust der geringen Güter dieser Welt unmöglich so betrüben, als den, der keine andere Güter erwartet. Ich kann hier kein besseres Beispiel anführen, als das Beispiel des fürtreflichen Grafen von Strafford. Von seinem Freunde, dem schwachen Könige Carl dem ersten, seinen Feinden, preis gegeben, vertheidigte er sich mit Nachdruck und Anstand, und beschloß seine Vertheidigungsrede vor den Pairs von Engeland also: „Jetzt, Mylords! „danke ich Gott, daß er mich durch seine „Gnade von der grossen Eitelkeit aller zeitli„chen Güter, durch die Vergleichung mit „den wichtigen Freuden unserer ewigen Fort„dauer, sattsam unterrichtet hat. Und in „dieser Verfassung, Mylords! unterwer„fe ich mich aufrichtig und freiwillig mit al„ler Demuth und Ruhe der Seele eurem „Urtheile. Euer gerechter Ausspruch mag „mich nun zum Leben oder zum Tode verur„theilen — so werde ich mich voll Dankbar„keit und Vertrauen den Händen des grossen „Urhebers meines Daseyns überlassen.„ Strafford mußte in seinem neun und vierzigsten Jahre auf dem Blutgerüste sterben, hinterließ eine Gemahlin, geliebte Kinder, einen Bruder, und Freunde, die er zärtlich liebte. Und dennoch sagte er, als er sich ent-

entkleidete, und seinen Kopf auf den Block legen wolte: „Ich danke Gott! daß ich den „Tod gar nicht fürchte, noch vor dessen „Schrecken zittere — sondern mein Haupt „jezt eben so freudig niederlege, als je„mahls, wenn ich mich schlafen legte!„ Offenbar hatte dieser Mann seine Heiterkeit unter den Leiden seinem Glauben an Unsterblichkeit zu danken, er hätte gänzlich verzagen müssen, wenn er nicht ein besseres Leben nach dem Tode gehofft hätte. Aber weil ihn diese Hoffnung, die alle Schrecken des Todes zunichte machte, belebte, so konnte Hume von ihm sagen: „Strafford, grösser als sein „Schicksal, ging aus seinem Gefängnisse nach „Towerhill, wo das Blutgerüst errichtet war, „mit einem Angesichte voll Hoheit, und mit ei„ner Mine, die noch mehr Würde zeigte, als „ihm sonst gewöhnlich war„*).

Endlich werden auch die erlaubten und rechtmäßigen Vergnügen des Lebens unstreitig erhöhet und verschönert, wenn sich mit dem Genusse derselben die Aussicht auf eine künftige schönere Welt verbindet. Ich hörte einst in einem Concerte einen Virtuosen bei einer schmelzenden Symphonie ausrufen: O! wie schön muß es nicht im Himmel seyn! Und wie oft mag dies ein Tugendfreund im Genusse ächter Freuden ausgerufen haben?

Der

*) S. David Hume's Geschichte von Großbritannien — Geschichte Carls des ersten, Cap 5.

Der Grund liegt in dem vergleichenden Vermögen des Menschen. Das Gefühl des Angenehmen bringt uns oft auf die Vorstellung des noch Angenehmern, und diese Vorstellung muß sich mit dem Gefühle des Gegenwärtigen vermischen, und dadurch dasselbe noch lebhafter machen. Auch findet häufig der Fall Statt, daß wir mitten im Genusse des Vergnügens an die Vergänglichkeit desselben denken, und dadurch traurig werden. Allein dies unangenehme Gefühl verschwindet bei dem Gedanken an ein Leben, wo unsere Freuden nicht so geschwinde hinwegblühen, sondern daurender seyn werden. Durch diesen Gedanken bekömmt alsdann der gegenwärtige Genuß einen neuen Reitz. Wollen wir dies in Beispielen sehen, so weiß ich keine bessern anzuführen, als die Freuden der schönen Natur und der Freundschaft. Wenn ich das sanfte Abendroth, die wallenden Saaten, grünende Thäler und Hügel sehe, und es verbindet sich mit diesem Anschauen der Gedanke an eine noch herrlichere Welt, deren Bewohner ich einst werden soll, so flimmert mir das Abendroth noch sanfter, die Saat wallt majestätischer, Hügel und Thal grünen schöner. Bin ich am Arme der Freundschaft vergnügt, so wird mein Vergnügen durch die Hoffnung verschönert, das Glück der Freundschaft, in einem volkommnern Leben, entweder mit meinen

nen jetzigen Freunden, oder mit andern mir ähnlichen Wesen, in einem volkommnern Grade und in grösserer Reinigkeit zu geniessen.

Wir mögen also die Sache betrachten von welcher Seite wir wollen — es bleibt wahr, daß der Glaube an ewige Fortdauer uns Frohsinn verschaffen, und die natürliche Heiterkeit des Gemüths erhalten und erhöhen muß. Und hat dieser Glaube diese selige Kraft, so muß er auch, so wie alles, was diese Kraft hat, die Disposition zur Tugend oder die Fähigkeit zum Gehorsam gegen die Sittengesetze vermehren, ohne daß er deswegen materiale Triebfeder zu seyn braucht. Der Grund davon ist schon oben angeführt worden; der Frohsinn nemlich hält den Menschen von ausgelaßner Fröhlichkeit und vom wilden Schmerz gleich weit entfernt, erhält ihn also in der nüchternen Ueberlegung, um auf das Sittengesetz aufmerksam seyn zu können, und verwahrt ihn vor Leidenschaften — diesen gefährlichen Feinden, die das Ohr gegen die Stimme der Vernunft und Moral verstopfen, und dem Sittengesetze den Eingang in die menschliche Seele erschweren, oft sogar unmöglich machen. Thomas Abbt — der zu früh für die Menschheit und für die Wissenschaften starb, und auch zu früh vergessen zu seyn scheint — sagt in seinem vortreflichen Buche, vom Verdienste: „Das „Gemüth wird durch das Feuer der Leiden„schaf-

„schaften gehärtet, wie Thon in der Son„nenglut„ *). Gewiß ein treffendes Bild! Der gehärtete Thon nimmt die Form eines vaticanischen Apoll nicht an, und eben so wenig das unruhige, brausende, leidenschaftvolle Gemüth die Form des himmlischen Sittengebots. Dieses kann nicht eher einen Eindruck in das Gemüth machen, als bis der Mensch wieder ruhig ist. Dann erst ist er weich und bildsam.

Ich habe wohl nicht nöthig, mich länger dabei aufzuhalten; ich muß aber, wegen falscher Auslegungen und Mißverständnisse, die hier entstehen könnten, einiges noch hinzusetzen. Man könnte mich nemlich beschuldigen, als wenn ich dem Unsterblichkeitsläugner allen Frohsinn und eben deswegen alle Disposition zur Tugend abspräche, und also den Glauben an Unsterblichkeit, als schlechterdings zur Tugend unentbehrlich, vorstellte. Dies ist aber meine Meinung nicht. Denn auch der Unsterblichkeitsläugner kann, vermöge einer natürlichen Anlage, oder aus andern Gründen, Frohsinn besitzen, und also Disposition zur Tugend haben. Mancher Mensch hat von Natur ein ruhiges Blut, das wie ein stiller Bach, weder zu langsam noch brausend, durch seine Adern sich schlängelt. Auch lebt er vielleicht in günstigen Umständen, wo er weder Veranlassung zu tumultuarischen Freuden noch zu nagendem

Schmerz

*) Seite 208.

Schmerz hat. So lebte der leidenschaftlose Spinoza in einer stillen Abgeschiedenheit vom Taumel der Welt; und bei seinen Beschäftigungen, beim Glasschleifen und methaphysischen Speculationen konnte er nicht leicht den Frohsinn seines Gemüths verliehren. Aber ganz anders ist der Fall, wenn der Mensch unter dem Wirrwar des Lebens sich befindet, den mannigfaltig sich durchkreuzenden Veränderungen der Lage ausgesetzt ist, und insonderheit Widerwärtigkeiten auf ihn losstürmen. Und gesetzt, daß auch hier der Unsterblichkeitsläugner Frohsinn behielte, so müßte er doch ein Mann von ausserordentlich festen Character seyn. Da man aber dies bei den allerwenigsten Menschen voraussetzen kann, da die wenigsten solche feste Organe besitzen — so bleibt es gewiß überhaupt weit sicherer, die Fortdauer unseres Geistes zu glauben, als sie nicht zu glauben. Es eröfnet sich hier ein Weg, worauf der wahre Frohsinn **für jedermann**, er mag in einer Lage leben in welcher er will, zu finden ist. die Unsterblichkeitslehre gehört also wenigstens **mit** zu den Mitteln zur Gründung und Erhaltung der Heiterkeit, und ist folglich kein unfruchtbares Dogma, sondern von der größten Wichtigkeit. Daher sagt Herr **Garve** ganz vortreflich: „Ich begreife, wie es Men„schen geben kann, welche Religion für un„entbehrlich zu einer gesetzmäßigen und tugend„haften

„haften Aufführung halten, weil sie glauben, „daß noch genug andere, und zwar nähere, „handgreiflichere Bewegungsgründe zu dersel„ben, übrig bleiben; aber ich begreife nicht, „wie es deren geben kann, welche die Reli„gion für gleichgültig zur Glückseligkeit dieses „Lebens ansehen. Weder sehe ich ein, wie „man aus einem vernünftigen Geiste die „Sorge für die Zukunft gänzlich verbannen „— noch, wie dieser Geist bei dem Gedan„ken der Zukunft ruhig seyn könne, wenn „er selbst Anstalten dafür zu machen unver„mögend, und ihm kein anderer, der für „ihn Anstalten mache, bekannt ist. Weil „aber die Gemüthsruhe, die geduldige Er„tragung des Uebels, die unverzagte Erwar„tung der Zukunft — **zur Ausübung aller „unserer Pflichten unentbehrlich ist**, „indem zu allen Besonnenheit gehört: so „unterstützt die Religion, wenn sie zur Be„ruhigung des Gemüths angewandt wird, „zugleich die Moral, welche dasselbe verbes„sern soll. *)„

*) S. Anmerkungen zum zweiten Buche des Cicero von den Pflichten, Seite 22 und 23.

Anhang.

Anhang.

Wenn die Heiterkeit des Gemüths und die Ruhe der Seele der Tugend so sehr beförderlich sind — so verdient es wohl das Nachdenken eines Menschenfreundes, die Mittel aufzusuchen, wodurch der Frohsinn bei ganzen Nationen befördert werden könnte. Zuerst müßte man hier die Hindernisse kennen lernen, die in unserer bürgerlichen, militairischen, kirchlichen, litterarischen und häuslichen Verfassung der wahren Heiterkeit eines Volks entgegen stehen, nebst den Hindernissen, die im Menschen selbst angetroffen werden. Es verdiente dieser Gegenstand, meiner Meinung nach, von einer Academie der Wissenschaften zur Preisfrage aufgestellt zu werden. Der Mann aber, der diese Frage beantworten wolte, müßte eine mehr als oberflächliche Kenntniß der Geschichte haben, um zu bestimmen, wodurch der Frohsinn bei den verschiedenen Völkern, alter und neuerer Zeiten, gehindert, oder belebt worden ist. Eben so müßte er, wie sich von selbst versteht, keine gemeine Welt- und Menschenkenntniß besitzen. Da ich auf alle drey Erfordernisse keinen Anspruch machen kann, so wage ich auch nicht, die Frage zu beantworten:

en: welches sind die Hindernisse des Frohsinns in einem Staate? Doch sei es mir vergönnt, einige anzuführen. Zuerst fällt mir hier der Despotismus ein, der Despotismus in allen Ständen, vom Throne an bis auf die Herrschaft eines Landedelmanns. In einem Staate, worin tyrannisirt wird, kann der Bürger und Bauer, der Handwerksmann und der Gelehrte nicht froh werden, und sein Daseyn nicht mit Vergnügen empfinden. Das Daseyn ist vielmehr den Einwohnern zur Last, und ihr Zustand ihnen verdrießlich. Munterkeit und aufgeweckter Geist herrschte in den Freistaaten Griechenlands, ein Frohsinn, der, so wie aus mehrern andern Quellen, so auch aus der bürgerlichen Freiheit, herfloß. Wo hingegen der Unterthan sich scheuen muß, ein etwas freimüthiges Urtheil zu fällen, wo er immer das blanke Schwerdt des Scharfrichters fürchtet — da wird der Mensch ängstlich und finster. Jeder mag sich selbst hier Beispiele, als historische Beweise, hinzudenken. Auch gehört die militairische Barbarei hieher, das Pressen in Engeland, die abscheulichen Werbungen in so manchen Ländern, und die unmenschliche Behandlung, die der arme Soldat so oft erfahren muß. Welcher Menschenfreund segnet hier nicht Preussens König **Friedrich Wilhelm** und den edlen General **von Möllendorf**? Jede Barbarei, sie ge-

schehe im Kriege oder im Frieden, in der Gerichtsstube oder auf dem Exercierplatze, kränkt die Rechte der Menschheit, und ist also ein Hinderniß des Frohsinns.

Zu diesen Hindernissen gehört ferner der Pietismus, der dem Menschen die unschuldigsten Freuden des Lebens verbietet; der verlangt, daß der Mensch, welcher heiter um sich her sehen darf, seinen Kopf hängen lassen soll, wie ein Schilf; dem Menschen alles Vertrauen zu sich selbst (da doch Vertrauen Muth, und Muth Freude hervorbringt) nimmt; immer von Zerknirschung und Bußthränen, u. s. w. spricht. Schwärmer und Pietisten sind oft die allerfrohesten Seelen gewesen, dies gebe ich gern zu, aber der Pietismus hat auch oft der liebenswürdigsten Seele alle Heiterkeit auf Zeit Lebens, wenigstens auf viele Jahre, geraubt. Dies liesse sich leicht aus der Geschichte beweisen, wenn dazu hier der Ort wäre. Ueberhaupt schaden Lehrer der Religion dem Frohsinne, und also der Tugend, unglaublich, durch die falschen Vorstellungen vom Zorn Gottes, und überhaupt durch alles das, wodurch das Christenthum als eine verdrießlichmachende, finstere und zurückscheuende Lehre vorgestellt wird. Ein religiöser Mensch, der sich das höchste Wesen immer als einen strengen Richter, in Wetterwolken gehüllt, nicht aber in

dem sanften neutestamentischen Bilde eines Vaters denkt — kann nie froh werden.

Ich übergehe viele andere Hindernisse des Frohsinns, die in der äussern Verfassung liegen, z. B. den Nepotismus, der oft die besten Männer zurückdrängt, und viel Unheil in der Welt stiftet.

Fast noch wichtiger sind die innern Hindernisse, die im Menschen selbst liegen. Das Haupthinderniß, auf die sich alle andere zurückbringen liessen, ist die Heftigkeit der Begierden: denn so lange diese Statt findet, kann der Mensch nie zur wahren Heiterkeit gelangen. Die Zeiten sind vorbei, wo der Anführer einer grossen Armee und die Stütze des Vaterlandes nur einen silbernen Becher hatte, dessen Boden noch dazu von Horn war — wo ein Dictator an seinem Heerde saß, und Rüben briet — wo man einen Mann, den man zum Consul gewählt hatte, hinter dem Pfluge forthohlte — wo ein Dictator aus dem Senate gestossen wurde, weil er zehn Pfund Silber auf seiner Tafel hatte — wo ein König an seinen Sohn schrieb, seinen Rock mit Leder futtern zu lassen, weil dieses am längsten hielte, und wo man es für einen ehrenvollen Beweis der Keuschheit ansahe, erst im dreißigsten Jahre zu heirathen. Ich will hier nicht untersuchen, ob die Menschheit durch diese Veränderung gewonnen

nen oder verlohren habe, und ich will keinesweges dem Luxus alle gute Folgen absprechen. Aber so viel scheint doch ausgemacht zu seyn, daß die Begierden heutiges Tages sehr heftig sind. Einer will es dem andern zuvor, wenigstens gleich thun, der Handwerksmann dem Krämer, und der Krämer höhern Ständen. Hiezu fehlen häufig die Kräfte, und daraus entsteht nothwendiger Weise Unmuth, und Hinsterben des Frohsinns. Wer die wahre Heiterkeit der Seele behaupten will, der muß durchaus gelernt haben, seine Begierden zu bezähmen, denn Begierden sind die Folterbank für den Menschen. Wenn Curius die Gesandten der Samniter, die ihm Gold brachten, abwies, weil er mit Wurzeln und Rüben zufrieden war — so bewies er dadurch ächten Frohsinn. Aber wen Gold und Ehre nie sättigen können, dem ist Heiterkeit des Gemüths eine unbekannte Sache. Die Begierden treiben ihn immer vorwärts, er steht nie auf der Stelle, wo er sagen kann: hier ist gut seyn, hier wollen wir Hütten bauen — nie auf der Stelle, wo er er sich seines Daseyns mit stillem Entzücken bewußt wird. Er ärgert sich, wie Alexander, daß keine Brücke von der Erde in den Mond geht, um da die Eroberungen seiner Leidenschaft fortzusetzen. O! der arme Mensch, der so wenig frei

und so sehr ein Sclave ist! Die Fesseln dieser Sclaverey drücken ihn schrecklich, und lassen ihn nicht zum Besinnen kommen. Socrates wandelt auf dem Markte, erblickt so viele Dinge, die da verkauft werden, und freut sich, daß es so viele Sachen giebt, die er nicht nöthig hat. Der holdselige Genius des Frohsinns begleitete diesen Mann. Aber ein Weib schielt täglich nach dem köstlichern Schmucke eines andern Weibes, wünscht eben so geschmückt zu seyn — und die Heiterkeit ist aus ihrer Seele gewichen.

Der **Geschlechtstrieb** erwacht bei unsern Knaben und Mädchen, zum Verderben für die Menschheit, ausserordentlich früh, und erregt die ausschweifendsten Begierden, wodurch oft aller Frohsinn auf Zeit Lebens gestört wird. Die Selbstbefleckung ist ein herrschendes Laster in unserm Jahrhundert; der achtjährige Knabe fängt schon an, aus diesem Giftbecher zu schlürfen, und den Dolch gegen sich selbst zu zücken, ohne zu wissen, was er thut. Wie ganz anders war es bei unsern Vorfahren zur Zeit des Tacitus! *) Aber eben deswegen sehen wir auch unter unserer heutigen Jugend so viele Gespen-

*) Sera iuvenum Venus, eoque inexhausta pubertas. Tac. Germ. cap. 20.

spenstergleiche Geschöpfe, vor deren Anblick man zurückbebt, eingefallene, tief im Augenknochen liegende Augen, ein fast wegschwimmendes Gesicht, eine Stirn voll Runzeln, auf der keine Heiterkeit blüht — absterbende, ohnmächtige **Greise von 15 Jahren.** Die Nerven sind geschwächt, die Sehnen des Geistes und des Körpers sind abgespannt und schlaff — wie ist da der Mensch im Stande froh sein Daseyn zu empfinden, sich seines Lebens zu freuen, und mit Vergnügen seine Kräfte zu fühlen? Ist der Jüngling oder das Mädchen so glücklich, aus den Klauen der Hyäne gerissen zu werden — so wird zwar dem Verderben dadurch einigermassen gesteuert, aber um den edlen Frohsinn ist es dem ohngeachtet nicht selten auf immer geschehen. Die Nervenschwäche bleibt oft, so lange der Mensch lebt, und diese Nervenschwäche, verbunden mit dem Bewußtseyn, sie selbst verschuldet zu haben, macht den Menschen grämlich, selbstsüchtig, verdrießlich mit sich selbst und mit der Welt, und für die unschuldigsten Lebensfreuden todt. Die zu früh erwachten Begierden, und die Herrschaft, die man ihnen gelassen hat, verursachen, daß immer neue Begierden erwachen, auch wenn die ersten schon gedämpft sind. Der Mensch ist einmahl zu sehr ans Begehren, und zu wenig ans Nachdenken,

denken, zu sehr an die Sinnenwelt, und zu wenig an die Verstandeswelt, zu sehr an Sclaverei, und zu wenig an Freiheit gewöhnt *). Daher muß es immer in seiner Seele voll Unruhe seyn, die das gerade Gegentheil vom Frohsinn ist.

Zuletzt noch ein paar Worte von einem Hindernisse der Heiterkeit des Gemüths, ein Hinderniß, das sich ebenfals auf die Begierden bezieht, und besonders jetzt sehr häufig angetroffen wird. Dies ist die **Romanenwuth**, die eine wahre Krankheit ist, wo die Influenza sich weit ausbreitet, aber weit

*) Dies hat wohl niemand sinnreicher ausgedrückt als Anakreon:

Ἐρως δ' ἀει πλεκει μευ
Ἐν καρδιῃ καλιην.
Ποθος δ' ὁ μεν πτερουται,
Ὁ δ' ὠον ἐστιν ἀρτι
Ὁ δ' ἡμιλεπτος ἠδη.
Βοη δε γινετ' ἀει
Κεχηνοτων νεοττων.
Ἐρωτιδεις δε μικρους
Ὁι μειζονες τρεφουσιν,
Ὁι δε τραφεντες ἐυθυς
Παλιν κυουσιν ἀλλους.

Anacr. Od. 32, v. 6 — 16.

weit gefährlicher ist. Ich will davon nichts sagen, daß das häufige Romanenlesen die Sinnlichkeit und Phantasie gar zu sehr reitzt, und dadurch oft der Unschuld und Tugend schädlich wird; sondern ich will nur darauf aufmerksam machen, daß dadurch gar zu chimärische und phantastische Bilder und Vorstellungen dem Gemüthe eingedrückt werden. Der Roman macht das unerfahrne Mädchen und den unerfahrnen Jüngling, der die Welt noch nicht kennt, mit lauter Idealen und überirdischen Wesen bekannt, und zaubert uns in eine Welt hinein, die von der würklichen ganz verschieden ist. Geschieht dieses oft, so muß durchaus Unmuth und Kummer bei uns entstehen, wenn wir die würkliche Welt näher kennen lernen, wo wir gewöhnliche Menschen mit Fehlern und Schwachheiten finden. Wehe dem Jünglinge, der alsdann nicht gelernt hat mit den Unvollkommenheiten anderer Geduld zu haben, und ihre Schwächen zu tragen! Er erwartet lauter volkommne Menschen, einen Freund und eine Gattin, wie sie nur in der Einbildung des Romanschreibers existiren; sucht sie, schmachtet nach ihnen, findet sie nicht, seufzt, und ist unglücklich, da ihm die gewöhnlichen Menschen nicht gut genug sind. Der Besitz des besten Freundes und des besten Weibes kann ihn nicht

glücklich machen, da seine Ideen und seine Begierden überspannt sind. Das häufige Lesen der empfindsamen Romane, der Siegwarte und Consorten, ist also ein Gift für den Frohsinn, da sie, ausser dem angeführten Grunde, auch Empfindelei erzeugen, dadurch die Nerven schwächen, und also einen grämlichen und verdrießlichen Sinn hervorbringen.

Genug von den Hindernissen der wahren Heiterkeit. Das Mittel, den Frohsinn zu befördern, wird nun in der Kunst bestehen, die Hindernisse zu entfernen. Man schwäche den Despotismus und die Ungerechtigkeit in allen Ständen durch weise Gesetze, und durch eine gute Erziehung. Je mehr den Grossen der Erde menschliche Grundsätze eingeflößt, und je mehr sie auf die heiligen Rechte der Menschheit aufmerksam gemacht werden — desto weniger werden die niedern Stände unter Druck und Tirannei seufzen. Man sorge immer mehr für vernünftige Religionskenntniß, und verbanne die jüdischen Ideen aus dem christlichen Unterrichte. Eine verbesserte Erziehung kann hier insonderheit viel leisten, wenn man dem Knaben nicht blos lateinische Vocabeln einbläuet, sondern ihn vornemlich auf die mannigfaltigen Quellen wahrer Freuden aufmerksam macht, ihn (wenn man kann) vor dem nervenschwächen-

den und Frohsinnstörenden Laster der Selbstbefleckung verwahrt, und auch seinen Körper zu stärken sucht.

Was diese drei angeführten Mittel betrift, so ist würklich schon viel geschehen. Der Despotismus sinkt, die Stimme der Menschheit erwacht, und widersezt sich den Bedrückungen, und man sorgt für Unterstüzung des Nahrungsstandes, für bessere Rechtspflege, u. s. w. Auch der Landmann wird immer mehr ein Gegenstand, worauf Regierungen ihre Sorge richten. Wer segnet hier nicht Preussens König **Friedrich Wilhelm**, Weimars Herzog **Carl August**, Badens Markgraf **Carl Friedrich**, und so viele andere edle Fürsten? Der Religionsunterricht wird immer gereinigter, und ladet immer mehr zum edlen Frohsinn ein. Auch die Erziehung geht einer grössern Volkommenheit entgegen, und wird immer mehr Segen für die Menschheit. Vortrefliche Schriftsteller würkten schon seit langer Zeit nicht wenig. **Montesquieus** Bildniß glänzt, mit der Unterschrift: Erudiebam reges! Auch **Voltaire** that viel für die Rechte der Menschheit, für Gewissensfreiheit und Toleranz. **Thomasius** verdrängte den Unsinn der Hexenprocesse, und machte, daß Teutschland freier athmete. In neuern Zeiten sind aber wohl die Rechte der Menschheit nicht nachdrückli-

cher

cher vertheidigt worden, als von **Burke** und **Sheridan**, bei Gelegenheit des Hastingischen Processes. Bei solchen und ähnlichen Betrachtungen könnte man also wohl glücklichere Zeiten erwarten, ohne ein Chiliast zu seyn, und vom tausendjährigen Reiche zu träumen. Aber **im Menschen selbst** liegt noch immer das größte Hinderniß; wir haben noch nicht gelernt, unsern Begierden Gränzen zu setzen. Man will Gold machen, durch die Kraft des Gebets; zur Befriedigung des Stolzes und anderer sinnlichen Neigungen Wunder thun; man will mit Geistern in Verbindung stehen, um auch diese zur Befriedigung der Begierden zu gebrauchen. Man drängt sich voll Leidenschaft zu geheimen Gesellschaften, um darin — ich weiß nicht was — zu finden. Wie ist es möglich, daß bei solcher Gemüthsstimmung, wo blos die Sinnlichkeit, und nicht die Vernunft herrscht, Frohsinn Statt finden könne? Werden die Begierden durch die Vernunft geschwächt, so wird auch die Heiterkeit des Gemüths wachsen, und nimmt diese immer mehr zu, wird sie immer dauerhafter — so werden wir auch aufgelegter seyn, über die Sittengesetze nachzudenken, die Begierden werden uns dann nicht mehr den Gesichtspunct verrücken, und die Stimme der Moral überschreien. Heilige Religion! möchtest auch du durch deine Lehren von Vor-

sehung

sehung und Unsterblichkeit immer mehr Frohsinn in die Gemüther bringen, um dadurch die Menschen weniger widerspänstig gegen die Sittengesetze, und materiale Beweggründe weniger nothwendig zu machen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tilemann, Peter Gerhard

Critik der Unsterblichkeits-Lehre in Ansehung der Sittengesetze

Bremen 1789

Ph.sp. 846
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044585-3
VD18 1473933X-001